

فى

علم الإنسان

دراسات وبحوث فى ثقافة الشعوب والمجتمعات



تأليف

د/ السيد حنفى عوض

أستاذ علم الاجتماع

جامعة الزقازيق



في
علم الإنسان
دراسات وبحوث في ثقافة
الشعوب والمجتمعات

علم الإنسان فى

دراسات وبحوث فى ثقافة الشعوب والمجتمعات


BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية
دكتور

السيد حنفى عوض

استاذ علم الاجتماع - جامعة الزقازيق

2010



رقم الإيداع : 2009/3823
التسجيل الدولي : 8-054-438-977

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى
وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾

صدق الله العظيم

(سورة الحجرات - الآية ٣)

الجزء الأول

- مقدمة المؤلف.

- الفصل الأول : (الاهتمامات – الإرهاصات التاريخية –
الروافد – الاكتشاف العلمي).

- الفصل الثاني : المدارس الأنثروبولوجية.

- الفصل الثالث : المنهج في الدراسات الأنثروبولوجية.

مقدمة المؤلف

أصبح من المألوف في تعريف الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) أنها دراسة الأجناس البشرية وتصنيفها ووصف أفعالها . صحيح أننا لا نستطيع فهم هذا التصنيف وهذه الأفعال إلا إذا درسنا الظواهر المترتبة عليها .

وللحقيقة فقد استطاع هذا العلم أن يقدم الدلائل على أن الأجناس البشرية تتشابه في طبيعتها الأساسية إلى حد كبير ، ولكن إذا أردنا أن نفهمها فلا بد أن نضعها في سياقها التاريخي الاجتماعي الثقافي ، وهذا الوضع هو الذي يمكن أن يكشف لنا عن أشكال الأفعال الإنسانية في ماضيها وحاضرها ، ولقد عقد عدد كبير من المفكرين والباحثين حواراً متصلاً حول العلاقة بين علم الإنسان وثقافة المجتمعات البشرية ، وبرز باستمرار التساؤل الذي مؤداه ، أيهما يحدد مسار الآخر ، ويضع أسس تنظيمه ومكونات بنائه ، واسلوب اتجاهاته ؟ وجاءت دراسات علم الإنسان لتحتل أهمية كبيرة في محاولة لفحص الدور الذي يلعبه متغير الثقافة في الحياة الاجتماعية للشعوب ومقارنتها على مدى العصور المتعاقبة ، واثرت ظهور علم الإنسان في احتواء الإجابة على هذا السؤال ، ومع ذلك ظل اختلاف وجهات النظر حول جوهر هذا العلم واهتماماته ، وبالرغم من أن هذا العلم تجاوز أكثر من قرن ونصف ، فما زالت دلالات معانيه متداخلة ، مما يؤدي إلى اختلافها في قاموس مصطلحاته .

صحيح أن التعريفات والمفاهيم الدقيقة والمتفق عليها أصبحت تستخدم في علم الإنسان أكثر فأكثر ، ولكنها في الواقع تقتصر على بعض الجوانب دون الإحاطة بالجوانب الأخرى التي تستلزم تعريفات لغوية متداخلة المرامي ، الأمر الذي يجعل عملية التعريف حتى الآن في هذا المضمار تعددية ونسبية ، ترتبط هذه العملية بأوضاع وإنجازات أولئك الذين يضعونها وأولئك الذين يستعملونها ، في محاولاتهم تطوير نماذج من

المفاهيم والأفكار لفهم الإنسان وثقافته .

وعلى سبيل المثال ، نجد أن مصطلح علم الإنسان يقابل في اللغة اللاتينية Anthropology وهو ما يتكون من مقطعين ، الأول Anthro أي الإنسان ، والثاني Logy أي علم ، إذن فمصطلح إنثروبولوجي Anthropology يعنى علم الإنسان (Lyole: P. 20) ومع هذا التقابل نجد أن هذا المصطلح وجد اختلافاً في اهتمام الأوساط الأكاديمية بين الدول ، ففي فرنسا وهولندا نجد Anthropology ترادف مصطلح إثنولوجي Ethnology بالرغم أن المصطلح ارتبط تقليدياً بدراسة الخصائص الجسمية للإنسان ، وعلى الرغم أن لفظ أنثروبولوجي يعني في بعض الأحيان تعريفاً أوسع من إثنولوجي ليشمل دراسة الإنسان عامة في نطاق المكان والزمان ، نجد لفظ إثنولوجي Ethnology يقابل في اللغة الألمانية Enthologie وهو يضم في نطاقه مصطلحين ، الأول Volker Kunde أي أنثروبولوجيا الشعوب غير الأوروبية Volkskunde ويعنى بذلك الفولكلور * والتقاليد الأوروبية .

لقد أدى اختلاف المصطلحات إلى مناقشته في مؤتمر كوبنهاجن عام ١٩٣٨ ، والذي استقرت فيه الآراء بصدد تدريس الأنثروبولوجيا ، وشارك في ذلك أنثروبولوجيون من بلجيكا وفرنسا وجمهورية ألمانيا الاتحادية - سابقاً - وهولندا والبرتغال وجنوب أفريقيا والمملكة المتحدة

* الفولكلور Folklore : يعنى التراث الشعبى ، ويتناول التقاليد والخرافات والأساطير والاحتفالات والرقصات والأغاني والقصص والأمثال وأساليب التجميل ، كما أصبح يعنى أنواع الأدب والفعاليات الشعبية ، وترتبط صياغة هذا المصطلح بالعالم الأنثروبولوجي تيلور .

ويوغسلافيا ، وقد استقرت هذه الآراء على مفهوم الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية ، ولم يشر إلى الأنثروبولوجيا الفيزيائية واللغوية وما قبل التاريخ ، ومن هنا أصبح لفظ أنثروبولوجيا أكثر شيوعاً من لفظ إنثولوجيا (P. : Jacques، 715) .

وفي عام ١٩٥٢ دعت مؤسسة ونرجرن Wenner - Gren لأبحاث علم الإنسان ، إلى إقامة حلقة دراسية دولية ضمت أكثر البارزين من علماء الإنسان، ونشرت الأبحاث التي قدمت في اجتماعات تلك الحلقة في كتاب عنوانه " علم الإنسان اليوم " .

وتوضح الدراسة التي قدمها " روبرت ردفيلد " إلى الحلقة السابقة بعنوان العلاقة بين علم الإنسان وبين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية إلى نزاعته في اعتبار علم الإنسان الطبيعي " الفيزيقي " علماً من علوم الحياة (البيولوجيا) ، وإلى اعتبار علم الإنسان الثقافي واحداً من العلوم الإنسانية ، وقد ظهرت فعلاً فروع أربعة منفصلة لعلم الإنسان وهي : علم الإنسان الفيزيقي الذي يدرس التطور الحياتي البيولوجي ، والتغير السلالي للإنسان ، وعلم الآثار الذي يسعى إلى إكتشاف طبيعة ثقافات الإنسان فيما قبل التاريخ ، وعلم اللغات الأنثروبولوجي الذي يختص بتحليل الثقافات الشفهية والمدونة ، وعلم الإنسان الثقافي الذي يدرس الثقافات المعاصرة ، والنماذج الشخصية ، والعلاقات البشرية (إتكن : ص ٢٧ - ٢٨) .

الواقع أن التخصصات الأنثروبولوجية التي تضاربت مع بعضها هي ذاتها مبعث الحركة والتطور في هذا العلم الجديد وهي التي تثير الانتباه ، وتعمل على الإبداع والتجديد . وتجدر الإشارة هنا ، إلى أن جزءاً لا بأس به عمل الأنثروبولوجيين الأمريكيين يشكل أهم مجالات الأنثروبولوجيا التي تعنى دراسة الإنسان من الناحيتين العضوية والثقافية على حد سواء ، ويستخدم هؤلاء مصطلح الأنثروبولوجيا الفيزيائية (الجسمية)

Physical Anthropology للإشارة إلى دراسة الجانب العضوي أو الحيوي للإنسان، بينما يستخدمون مصطلح الأنثروبولوجيا الثقافية لتعني موضوع التخصصات التي تدرس النواحي الاجتماعية والثقافية لحياة الإنسان .

أما في أوروبا فإن الوضع يختلف تماماً من بلد فيه إلى آخر ، ففي فرنسا يطلق عليه دراسة الإنسان طبيعياً فقط ، وفي إنجلترا دراسة الشعوب وكياناتها الاجتماعية مع ميل خاص للتأكيد على الشعوب البدائية .
الشئ الجدير بالملاحظة في هذه التعريفات ، أنها تحمل في مضمونها أيديولوجيات للمصالح الاستعمارية للدور الأوربية .

وإذا انتقلنا إلى دول شرق أوروبا ، نجد أن مصطلح إثنوجرافي يشيع استخدامه في الأوساط الأكاديمية ، ومن أهم مجالاته لدى علماء هذه الدول دراسة النظم الاجتماعية للمجتمعات البدائية ، وخاصة فيما يتعلق بالتحويلات التي تحدث في تلك المجتمعات من مستعمرات إلى دول مستقلة ، وما يتبع ذلك من ظهور طبقات اجتماعية جديدة ، علاوة على ذلك ، يهتم الإثنوجرافيون بدراسة المشاكل المتصلة بالجماعات العرقية ، والمشاعر القومية للأقليات . وكما هو الحال في أوروبا ، نجد مسميات الأنثروبولوجيا تتنوع في العالم العربي ، ففي مصر مثلاً يأخذ البعض بالتسمية الإنجليزية ، أى الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، بينما يسميها البعض الآخر الأنثروبولوجيا الثقافية ، وذلك وفقاً للاتجاه الأمريكي. (فهيم : ص ١٧ - ١٨) .

ونتيجة لهذا التعدد في مجالات الاهتمام ، استطاع هذا الميدان توجيه مفهوم الأنثروبولوجيا ومصطلحاته بما يتمشى مع أهدافه العلمية ، ومن هنا أصبح علم الأنثروبولوجيا هو علم دراسة الإنسان وأفعاله وسلوكه ، وعلم الجماعات البشرية من ناحية الاتفاق والاختلافات الثقافية بينها ،

وعلم الحضارات والمجتمعات البشرية .

بإيجاز ، أصبح التعريف المتفق عليه بين المشتغلين بعلم الأنثروبولوجيا بأنه علم الإنسان ، على أساس أن الإنسان هو كائن فيزيقي اجتماعي (Clyde: P. 18).

وغني عن البيان ، أن علم الأنثروبولوجيا ليس العلم الوحيد الذي يعنى بدراسة الإنسان ، فالإنسان يشكل محور الاهتمام الأول لعدد من العلوم الأقرب ، كالاقتصاد والتاريخ وعلم النفس والتربية والجغرافيا والسياسة ، والفرق الرئيسى بين علم الأنثروبولوجيا والعلوم الأخرى التى تعنى بالإنسان هو أن علم الأنثروبولوجيا يتناول مجالاً أوسع من الاهتمامات ، ويبدى ميلاً لاستعارة الحقائق من أى روافد علمية . وهكذا أصبحت ميادينه تتسع للدراسات البينية على سبيل المثال : الأنثروبولوجيا الحضارية ، والأنثروبولوجيا الصناعية ، أنثروبولوجيا الصحة والمرض ، أنثروبولوجيا التعليم ، أنثروبولوجيا السياسة ، الأنثروبولوجيا التطبيقية والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية .

وعند النقطة الأخيرة نجد أن " مير " في كتابها " مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية " تثير حواراً حول العلاقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ، تستنبط منه أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تعد فرعاً من علم الاجتماع يركز على الدراسات التفصيلية ، والمستفيضة لحياة الشعوب ، والجماعات البدائية والصغيرة على وجه الخصوص ، وذلك من خلال علاقاتها الاجتماعية وتفاعلها مع البيئة الطبيعية ، وحينما نرجع إلى العلاقة بين الأنثروبولوجيا في مجالها الاجتماعي والثقافي ، نجد أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية في الولايات المتحدة ينظرون إليها مرادفة للأنثروبولوجيا الثقافية ، في حين ينظر العلماء البريطانيون للأنثروبولوجيا الثقافية على أنها فرع من الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، ينصب اهتمام هذا الفرع على الشعوب البدائية وأدواتها الحياتية ،

وأسلحتها وطرارز مساكنها ، وأنواع الملابس والزينة ، وفتونها وآدابها وقصصها وخرافاتها ، كما تدرس الإنتاج الروحي والمادى للشعب البدائي ، وكيفية الاستعارة الثقافية وانتشارها وتطورها بين الشعوب (مير ، ص ٢٤٨) إلا أن الأمر قد تغير الآن في ضوء متغيرات العصر ، وأصبح المنهج الأنثروبولوجي يطبق على الجماعات الصغيرة كنسق من أنساق المجتمع ، إذا كان هذا المجتمع بدائياً أو متخلفاً أو نامياً أو متقدماً ، والملاحظ الآن ارتباط الصلة بين الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع ، بحيث يصعب في كثير من الأحيان إقامة تفرقة بينهما استناداً لموضوع الدراسة في كل منهما ، فعلى سبيل المثال نجد " روث بينديكت Ruth Benedict " (١٨٨٧ - ١٩٤٨) تستخدم البيانات الإثنولوجية في كتابها المنشور عام ١٩٣٤ بعنوان أنماط الثقافة ، وإن كانت النتائج العامة التي توصلت إليها تدخل في إطار النظرية الاجتماعية العامة ، أما " مارجريت ميد - Margaret Med " فقد نشرت مؤلفين هامين هما " الجنس والزواج في ثلاث مجتمعات بدائية " و " التعاون والمنافسة عند الشعوب البدائية " عام ١٩٣٧ ، ولقد أثار هذان الكتابان مناقشات واسعة في الدوائر السوسيولوجية ، وما لبثت مارجريت ميد أن تحولت إلى مجال علم الاجتماع الثقافي المقارن ، ثم نشرت كتاباً بالاشتراك مع " رودا ميترو Metrau " بعنوان دراسة الثقافة عن بعد عام ١٩٥٣ تتضمن الفروض الهامة التي اختبرتها فيما بعد " ميترو " في كتاب " معالم الثقافة الفرنسية " (موس : ص ٢١٣) .

- نحو إنثروبولوجيا تحررية :

إن نقطة التحول في السعى نحو أنثروبولوجيا جديدة ترجع إلى المؤتمر التاسع للاتحاد الدولي لعلوم الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا الذي عقد في شيكاغو عام ١٩٧٣ ، والذي أعلن عن ظهور ما يسمى بالأنثروبولوجيا

التحررية ، ولقد جمع المؤتمر كافة علماء الأنثروبولوجيا على اختلاف توجهاتهم الفكرية ومدارسهم العلمية ، واتفقوا على أن علم الأنثروبولوجيا يجب أن يحرر نفسه من بعض التعصب عند علماء أنثروبولوجيا الغرب ، ويرتبط هذا التعصب بواقع الاستعمار الجديد .

وكان من أبرز العلماء الذى لفت الانتباه إلى التحرر من هذا التعصب " ستانلى دياموند " الذى نادى بإدخال الاتجاه الراديكالى فى دراسة الإثنولوجيا الحضرية فى إفريقيا وآسيا ، فى ضوء العلاقات التاريخية بين الغرب والعالم الثالث ، وأيديولوجيات الباحثين وتفسيرهم للمجتمعات غير الأوروبية .

لقد ظهر هذا الاتجاه الذى نشأ بين علماء الأنثروبولوجيا فى العالم الثالث وأخذوا يتناولون هذه القضايا بالبحث منذ هذا المؤتمر . وكانت مجلة الأنثروبولوجيا الجدلية فى عددها التاسع لعام ١٩٨٥ تحتوى على الكثير من المقالات التى تلفت النظر إلى الاتجاه الجديد فى الأنثروبولوجيا التحررية ، و هى اتجاهات تساير التقاليد الماركسية التى تقف موقف النقيض الفكرى للوظيفية (إيكينا نزييرو : ص ٣١) .

إن الإشارة بإمكانية أنثروبولوجيا متحررة من وجهة نظر ماركسية هي بمثابة غض النظر عن التوترات السكانية بين السلالات والعرقيات فى اتحاد الجمهوريات السوفيتية والتى فرض فيها التهجير لوضع خريطة سكانية تنتزع من سكانها هويتهم الثقافية والعقائدية وتذويبها فى الأيديولوجيا الماركسية .

ولكن بعد سقوط هذا الاتحاد وتفكك جمهورياته إلى دول مستقلة انطلقت شرارة القوميات وتصادم السلالات والعرقيات وامتدت إلى يوغسلافيا ودول العالم الثالث التى كانت تدين بالولاء للماركسية .

وباختصار شديد يمكن القول ، بأن التوجه الأيديولوجي فى الدراسات الأنثروبولوجية ، استخدمه كثير من العلماء فى ميادين ومسار

بحوثهم ، ويكفي أن نشير إلى الإضطهاد العنصري للسلاسل غير الآرية في فترة الحكم النازي.

إن حقيقة ارتباط ميادين الأنثروبولوجيا بالواقع الاجتماعي هو التزام أخلاقي للعلماء في بحوثهم ، والتجرد من النظرة الأحادية في التفسير للظواهر الإنسانية، كما أن الطابع العلمي لهذا التفسير يجب أن يتواءم مع العلوم الفيزيقية و هي الأساس لفهم طبيعة الحياة الاجتماعية للإنسان .

الواضح الآن أن الأنثروبولوجيا تحررت من نظرياتها التقليدية وأصبحت تتشابه بين العلوم الفيزيقية والاجتماعية والثقافية بشكل مجرد ، فالأنثروبولوجيا الفيزيقية في واقعها تهتم بالأحوال البيولوجية الحياتية للإنسان وتباين الكائنات البشرية وتغيراتها بما في ذلك دراسة السلالات والأجناس ، وبالنسبة للأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية فنجدهما يسهما في تحليل المجتمع تحليلاً مقارناً من خلال إظهار طرق الحياة وأساليبها ، خاصة بعد أن بدأ علماء الأنثروبولوجيا يوسعون اهتماماتهم البحثية من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات المتحضرة .

مجمل القول ، أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية تعد من العلوم البينية التي تخضع للمنهج العلمي في دراسة التطور الاجتماعي والثقافي للمجتمعات الإنسانية التي تخضع للملاحظة ، مع الوضع في الاعتبار ظروف الزمان والمكان .

وفي نهاية هذه المقدمة ، أستطيع أن أقول أن الكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم هو في حقيقة الأمر محاولة تهدف لتوسيع النقاش العلمي حول الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية وما تحمله من قضايا فكرية ، ودراسات عقلية سواء ما كان منها في الماضي أو الحاضر .

أرجو من القارئ الكريم أن يجد من جهدي المتواضع في هذا الكتاب ما يفيد وينفع .

والله ولي التوفيق

السيد حنفي عوض

يناير ٢٠٠٩

محرم ١٤٣٠

الفصل الأول

الاهتمامات

الإهتمامات

أصبح من المسلم به أن علم الإنسان يعد من أحدث العلوم الاجتماعية على الإطلاق، وأنه ما زال يتطور ويتقدم ليأخذ مكانته المستقلة بين العلوم الأخرى التى تشاركه طبيعة الحياة البشرية، ومراحل تطورها، ورغم حداثة هذا العلم الذى لم يتبلور كدراسة متخصصة وعلم مستقل عن الفلسفة الاجتماعية إلا فى أواخر التاسع عشر غير أن وصف ثقافات الشعوب والحضارات الإنسانية وعقد المقارنات بينها قد جذب انتباه الكثير من المفكرين والكتاب منذ فترات زمنية بعيدة جداً حول الاهتمام بهذا العلم.

لقد كان هذا الجدل يستقي حواراته من الإرهاصات التاريخية بشواهد إنطباعية من أدب الرحالة المسلمين والمستكشفين الغربيين قبل أن يستقر هذا العلم وتتحدد ملامحه النظرية والمنهجية، ولا بأس بأن نتناول أولاً الإرهاصات التاريخية قبل أن نتحدث عن البداية العلمية وثانياً روافد هذا العلم وميادينه.

لقد حاول بعضهم تقديم الملاحظات الخاصة بالطبيعة الإنسانية والوجود البشرى، كما افترض غيرهم بعض التفسيرات الظنية بصدد الاختلافات القائمة بين الشعوب سواء فى النواحي الجسمية أو فى التقاليد والأعراف.

أولاً: الإرهاصات التاريخية والبدايات العلمية :-

لقد لعبت الحروب والرحلات التجارية منذ عصور ما قبل الميلاد، دوراً هاماً فى الاتصال بين الشعوب واكتساب معرفة اللغة، والتقاليد، والعادات، ويعتبر مؤرخوا الأنثروبولوجيا تلك المعرفة بمثابة جذور أولية للدراسات الإثنوجرافية التى تشكل قاعدة للمقارنة بين النظم

الاجتماعية.

وفي هذا الشأن يكتب " مودى " عن رحلات المصريين القدماء
بأسطولهم النهري نحو جنوب مصر لتسويق بضائعهم من البخور
والعطور ، وهو ما أدى باتصال القدماء بأقزام أفريقيا .

كما وصف " هوميروس " الذى عاش خلال القرن التاسع أو الثامن
ق. م. بعض الشعوب غير الأوروبية ، حيث تناول تقاليدهم وعاداتهم
وملامحهم الجسمية ، وأصولهم السلالية (فهيم : ص ٤١) ومن بعده .

جاء " هيرودوت " * الذى يدعى أحياناً بأبى التاريخ وأيضاً أبى
الأنثروبولوجيا ليصف بإسهاب - الصفات الطبيعية والعادات للسيثيين *
المصريين والبرابرة * ، كما كتب علماء صينيون ممن عاشوا في عهد
أسرة " هان " عن قبيلة " هيونك نو " الذى كان أفرادها يختلفون عن
الصينيين بعيونهم فاتحة الألوان ، وكانوا يتنقلون قرب حدود الصين
الشمالية الغربية ، كما ألف المؤرخ الرومانى " تاليتس " دراسته المعروفة
عن الجرمان ، كما أن البابليين استطاعوا في عهد " حامورابى " * جمع

* هيرودوت : ٤٩ - ٤٠٩ ق.م مؤرخ وجغرافى يونانى ، وصف حياة بعض الشعوب التى عاشت
في زمنه وأشار إلى عاداتها ، كما سجل خرافاتها وأساطيرها (Clyde P. 23)

* السيثيون Scythian : قوم رعاة عاشوا حوالى القرن الخامس قبل الميلاد في منطقة تمتد في
أوروبا وآسيا شمال البحر الأسود وبحر الخرز وإلى شرقهما ، وكانوا مشهورين بوحشيتهم
وضراوتهم .

* برابرة Barbaian : مرحلة من مراحل حياة الإنسان عرف فيها استئناس الحيوان والزراعة ،
لم يعرف فيها أى لغة مكتوبة ، وتقدر هذه المرحلة بمئات الألوف من السنين .

* حامورابى Hammurabi : سادس ملوك السلالة الأولى من الأموريين في بابل ، عاش بين
عامى (١٩٥٥ ، ١٩١٣ ق.م) ، يعتبر حكمه الفترة الذهبية في تاريخ بابل ، قام ببناء عدة
معابد وهياكل وشق قناتين عظيمتين ، اشتهر بقوانينه المعروفة المنقوشة على المسلة =

أدوات صنعها السومريون الذين عاشوا قبلهم في بلاد ما بين النهرين
لتكشف عن أسلوب حياتهم. (Clyde : P.3) .

وفي القرن السابع الميلادي أعد الأسقف " Isidore " (٥٦٠م -
٦٢٦م) موسوعة عن المعرفة لشعوب إقطاعيات أوروبا الوسطى ، أشار فيها إلى
بعض تقاليد الشعوب المجاورة لها بطريقة عفوية تتصف بالسطحية
والتحيز ، فقد وصف أولئك الذين يعيشون في أماكن نائية بأنهم سلالات
غريبة الخلقة حيث تبدو وجوههم بلا أنوف ، وقد ظلت هذه الأفكار
شائعة حتى القرن الثالث عشر . هذا من ناحية الوصف الأثنوجرافي
للسعوب غير الأوروبية ، أما في معرض التنظير بشأن الفروق القائمة بين
البشر ، سواء في التكوين البدني أو الوضع الحضاري ، فقد اتجه المفكرون
خلال تلك العصور إلى تقديم تفسيرات قائمة على الإنحياز العنصري وال
ديني . (فهيم : ص ٥٢)

العلماء المسلمون : تجدر الإشارة إلى أنه بينما كانت أوروبا تعيش ما
يطلق عليه تاريخياً فترة العصور الوسطى أو فترة الظلام كان يقابلها فترة
الاستنارة لعلماء المسلمين في ميادين المعرفة ، وإذا ما نظرنا إلى دراستهم
للخصائص الثقافية للشعوب نجد أنها بلغت أوج نضجها في القرن الرابع
الهجري ، وهذا ما يبدو من الكتاب الذي ألفه الجغرافي " شمس الدين
المقدسي ٣٨٧هـ - ٩٩٧م " بعنوان : أحسن التقاسيم في معرفة أحوال الأقاليم ،
والواقع أنه أتيح لعلماء الجغرافيا في هذا الوقت ما لم يتيح لسابقيهم ذلك

المعروفة باسمه التي اكتشفت عام (١٩٠١م) وهي تعد من أعظم الوثائق في تاريخ الجنس
البشري ، وتشتمل على ٢٨٢ مادة تتناول العلاقات الاجتماعية كالزواج ، والطلاق ، والتبني ،
والوراثة ، والمعاملات المختلفة كالتجارة ، والبيع ، والقروض ، وتنظيم شئون الزراعة
والرعي .

ملحوظة : مراجعنا للهوامش جاءت من خلال كتاب Linton, Clyde ، أبو زيد والعدلي .

أن الواحد منهم كان يعرف قسطاً وافراً من الرياضة والفلك وعلم النبات وطبائع الشعوب في وقت واحد .

لقد تحقق لعلماء المسلمين في العصور الوسطى قرص الرحلات والتجول في بقاع الأرض وكانت الوسائل ميسرة لهم ، فالدولة كانت تقوم برعاية وسائل النقل البرى والبحرى وتؤمن المواصلات ، وفي ذلك يقول أحمد أمين ، " في هذا العصر حُببَ إلى الناس الهجرة من بلادهم ، شأن الأمم القوية في أيام عزها ، أما الأمم الضعيفة فتحب مكانها وتلتصق بأرضها ، ولا تهتم بحياة غير حياتها " ، وكان علماء الرحلات يضعون كتب الدليل لهذه الرحلات ، كما قامت الحكومات ببناء رباطات ينزل فيها المسافرون ويتزودون منها ، أما عن كتب الدليل فهي تماثل كتبنا اليوم . وتتضمن المسافات بين البلاد ، وتصف أخلاق الأمم وعاداتهم واعتقادهم ، وما عندهم من أنواع السلع والمصنوعات والحاصلات الزراعية ، وما اعتادوه من مكاييل ومقاييس وأوزان وأسماء المشهورين في كل قطر ، وأسس المسلمون في أيام حكم الأزدهار مراكز تجارية يحضر إليها التجار بسلعهم وأموالهم من مختلف الأقطار ، وبها السماسرة ، يبيعون ويشتررون في مختلف الأقطار . وكان هناك صيارفة المال ولهم وكلاء يصرفون الصكوك ويحررون الحوالات لوكلائهم في الأقطار الأخرى ، وكان من أهم تلك المراكز عدن والعريش وجاوه التى كانت مركزاً للبضائع الصينية .

لقد استطاع الرحالة العرب وتجارهم أن يذهبوا إلى بلاد روسيا وإيضاً إلى أقصى السودان ، كما ذهبوا إلى قبائل التتر لجلب الجلود ، وحينما وصلوا إلى بلاد هؤلاء تعلموا ثقافتهم وعاداتهم ، وهو ما يفترض في الخصائص العلمية للأنثروبولوجى ، ثم نشروا لغتهم العربية وعقيدتهم الإسلامية ، بعد ذلك اختلطوا مع أهلها بالزواج .

ولقد أدت هذه العوامل إلى انتشار الثقافة الإسلامية في هذه البلاد ،

ويتناول لنا " المسعودى " في تاريخه قصصاً كثيرة عن حال هؤلاء الرحالة ، منهم " ابن وهبان " الذى كان تاجراً غنياً من أهل البصرة فجاب الكثير من بلاد آسيا ، منها الهند وبلاد الصين ، وعمل الحيلة حتى قابل ملكها ، وقد عاد فحدث أهلها بما رأى ، وحث أهله على الرحلات وتنظيم التجارة (القاضى : ص ٢٢٥) .

وبالنسبة لسياسة الدولة الإسلامية ، فقد جاء الاهتمام بدراسة أيكولوجية المناطق التى تم فتحها من ناحية السكان والوارد ، لتقدير الضرائب ، ويبدو ذلك واضحاً في كتاب المسالك والممالك الذى دونه " ابن خراذية " في أواسط القرن الثالث الهجرى والتاسع الميلادى ومن هنا أخذت العناية بالجغرافيا تتبلور حول دراسة الأقاليم والمناطق دراسة وافية ، فمنهم من اهتم بتقديم وصف عام للأقاليم الإسلامية من عديد من النواحي البشرية بعاداتها وتقاليدها ، وأهم المصادر الطبيعية لحياتها ، ومنهم من تخصص في إقليم معين مثل " الهمزانى " الذى وصف جزيرة العرب " والبيرونى " الذى وصف المجتمع الهندى (فهيم : ٥٢ - ٥٤) وقد جاء هذا الوصف في كتابه بعنوان " تحرير ما للهند عن مقولة مقبولة أو مردولة " ومنه يصف النظم الدينية والاجتماعية وأنماط السلوك الثقافى في بعض أقاليم الهند ، وفي نفس الوقت يهتم بمقارنة تلك النظم والسلوكيات الثقافية بمثيلاتها عند اليونان ، والعرب ، والفرس . وأبرز " البيرونى " حقيقة أن الدين يلعب الدور الرئيسى في تشكيل الحياة الهندية ، وتوجيه سلوك الأفراد والجماعات، وصياغة القيم والمعتقدات .

ويعتبر مؤلف " على بن الحسين المسعودى " " مروج الذهب ومعادن الجوهر " من الكتب التى لها علاقة بالأنثروبولوجيا لما ورد فيه من وصفه للخلقة ، وعرضه للأديان والمذاهب والعادات والتقاليد ، وفي نفس الوقت يصف أثر البيئة على البناء البيولوجى للإنسان ، كما يصف تأثيرها أيضاً على طبائعه ، وفي ضوء هذا الاتجاه يشرح " ابن رسته " أثر الحرارة على

طبائع أهل البلدان المختلفة وأمزجتهم ، كما يضيف هذا التأثير على الدواب والأشجار .

أما الرحالة " ابن بطوطة " فقد أبرز اهتمامه بالناس ووصف حياتهم وسلوكهم واتخذ من أهل السودان ، وجزر الملديف ، مجالاً لدراسته ، بعد ذلك تآتى إلى " ابن خلدون " الذى اشتهر كتابه " العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر " شهرة واسعة بسبب مقدمته الرئيسية والتى جاء عنوانها " فى العمران " وقد ربط بين الأخلاق والطبائع البشرية وبين المناخ ، واعتبر الإنسان خاضعاً لسلطان البيئة الطبيعية التى تشكل سلوك حياته (خصباك : ص ١٦٤) .

نستطيع القول أن معرفتنا بجهود الرحالة والمستكشفين والباحثين التى قام بها الجغرافيون المسلمون وغيرهم من هواة الرحلات وأعضاء الوفود الرسمية ، ومحترفى التجارة بين الشرق والغرب ، تناولت الخصائص الثقافية لعادات وتقالييد بعض الجماعات المنعزلة ، ووصف خصائص الشعوب ، وينظر علماء الجغرافيا إلى هؤلاء جميعاً بأن لهم الفضل فى اتساع مدى المعرفة الجغرافية بأرجاء العالم المعروف حيث امتد نشاطهم إلى أقاليم منعزلة لم تكن مطروحة من قبل مثل أواسط وشمال آسيا ، وغرب إفريقيا ، والسودان ، وسواحل المحيط الهندى ، والساحل الشرقى لإفريقيا ، وكذلك جاءت معرفتهم بالشرق الأدنى والأقصى عن طريق الرحالة أمثال " ابن بطوطة " ، والتجار وربابة البحر حتى وصلت معرفتهم بالصين واليابان وكوريا .

ولا شك أن هذا النشاط فى مجال الرحلات إنما جاء نتيجة اتساع الفتوحات الإسلامية ، وانتشار الإسلام ، والحضارة الإسلامية فى رقعة أوسع من حدود الدولة الإسلامية (الشامى : ص ٢٧٤) ، إلا أن الشئ الذى يجب أن ندركه أن وصف هؤلاء الرحالة وكتاباتهم عن الجماعات المنعزلة أو

ثقافة الشعوب في البلدان المختلفة ، إنما تعكس في كثير من شواهدهم المحدودة وانطباعاتهم الشخصية عنها .

وفي نفس الوقت ، ينظر علماء الأنثروبولوجيا إلى جهود هؤلاء العلماء أنها أسهمت في المدخل المعرفي لهذا العلم ، ولذلك نرى أن نقطة البدء بمناقشة التصورات الأساسية في بناء علم الإنسان هو تاريخه ، وفي هذا الصدد نلاحظ أن غاية العلم في غرضين : أحدهما عملي والآخر نظري . وهما في كل الأحوال يستندان إلى المنهج الذي يكفل للبحث أن يكتسب ملامح العلم .

- البدايات العلمية :

وحيثما نرجع إلى تاريخ هذا العلم ، نجده يبدو خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في دراسته لتطور الحضارة الإنسانية في إطارها العام عبر التاريخ ، فقد كان لازماً حينذاك أن تتوفر مادة وصفية عن ثقافات أو حضارات أوربا وغيرها حتى يتسنى عقد المقارنات وترتيب الشعوب واساليب حياتهم وفق مراحل تطورية معينة . وهنا يمكن القول أن عصر التنوير * كان بداية الأنثروبولوجيا ونشأتها . ففي هذا العصر ظهرت المدونات والكتابات الكثيرة في أدبيات الرحلات التي زخرت بمعلومات عن حياة الشعوب غير الأوروبية ، ومع ذلك فقد فتحت تلك الأدبيات بما فيها قصص الرحلات ووصف للأقاليم والشعوب غير الأوروبية عقول أوربا على العالم الخارجي ، كما مثلت أمامهم حقيقة التنوع الهائل للجنس البشري سواء في أوصافه الجسمية أو إنتاجه الحضاري ، الأمر الذي جعل المؤرخ

* شاعت في أوروبا إبان القرن الثامن عشر حركة التنوير ، وهي حركة فكرية تميل إلى استعمال الطريقة التجريبية في العلوم ، ومحاربة الأفكار المتخلفة التي شاعت في العصور الوسطى . ومن أساطين حركة التنوير كل من فولتير ومونتيسكيو وترجو وديفيد هيوم وكانت وبيكاريا .

الفرنسى " ميشليه Michelet " (١٧٩٨م - ١٨٧٤) يصف عصر التنوير بأنه كشف للعالم بالإنسان . لذلك يجد المؤرخ لتاريخ الأنثروبولوجيا أن لعصر النهضة ينايجه الأنثروبولوجية التى تتمثل فى تحصيل المعرفة عن ثقافات لم تكن معروفة من قبل (فهيم : ص ٨١) .

نعود مرة أخرى لإمعان النظر فى المحاولات الأولى لبحوث المسلمين فى الثقافات البشرية ، أنها كانت بمثابة الروافد الفكرية بنتائجها إلى علماء الغرب عن طريق الترجمة حيث ولع الكثير من المستشرقين بدراساتها ، كما أفاد بعضهم فى تقليد المسلمين فى رحلاتهم الطويلة الجريئة ، وربما شجعهم على التقليد استعمال البحارة المسلمين البوصلة البحرية فى الملاحة ، لقد قلد المسلمون جماعة من الغربيين من أمثال " ركوبولد " ١٢٥٤م - ١٣٢٣م وهو رحالة إيطالى سافر بطريق منغوليا وجاب آسيا ورجع عن طريق سومطره كما قام وماجلان (١٤٧٠م - ١٥٢١م) وهو برتغالى الأصل برحلة حول العالم واكتشف مضيق ماجلان جنوب أمريكا الجنوبية واستأنف طريقه حتى وصل إلى الفلبين وقتل فيها . ومن هؤلاء الرحالة أيضاً " أمريكو فسبوتس " الذى ولد فى فلورنسا وسافر إلى الأرض الجديدة بعد أن اكتشفها كولبوس أربع مرات وسميت بإسمه .

لقد ساعد المسلمون فى هذه الاكتشافات بتأكيدهم لكروية الأرض ، واستعمالهم البوصلة البحرية فى الرحلات البحرية ، وكتابة أخبار رحلاتهم ، ووصف أحوال الشعوب وعاداتهم (القاضى : ص ٢٢٥) .

علماء الغرب : ومن أبرز المفكرين الغربيين فى هذه الفترة "مونتسكيو" (١٦٨٩م - ١٧٥٥م) الذى نشر كتابه روح القوانين استند فيه إلى قراءات دون شواهد . لذا يعد هذا الكتاب نظرياً فى موضوعاته وفى إشاراته لطبائع الشعوب يقول : إن الفوارق فى القوانين الإنسانية يمكن أن تفسر بربطها بفوارق فى صفات أخرى فى الأمم التى تتبناها مثل : السكان ،

وطبائع الشعوب ، والمعتقدات الدينية ، والتنظيم الاقتصادي والعادات بصورة عامة، وكذلك البيئة الطبيعية (مير : ص ٢٩) ومن " مونتسكيو " انتقلت الأنثروبولوجيا الاجتماعية بين كتاب كثير من أمثال " دالمير D. Alement " و "كوندرسيه Condorcet" و "تيرجو Turgot" وعلماء الانسيكلوبيديا ، وجماعة الفيزوقراط. حتى وصلت إلى " سان سيمون Saint Simon " (١٧٦٠ - ١٨٢٥م) الذي اقترح بشكل صريح ضرورة إنشاء علم للمجتمع . كما كان إبناً حقيقياً لعصر التنوير ، ولذا كان يؤمن بمبدأ العلم والتقدم ، وجاء تلميذه " أوجست كونت * " (١٧٨ - ١٨٥٧) ليعطى للعمل الاجتماعي جديته في مقدمته لعلم الاجتماع . كان لهؤلاء الفلاسفة من الفرنسيين تأثيرهم على فكر علماء الاجتماع الإنجليز خاصة دراسات " دوركايم * " (١٨٥٨ - ١٩١٧م) و " مارسيل موس * " (وصفي: ص ٤٩) . والواقع أن " موس " (١٨٧٢ - ١٩٥٠م) أصدر كتاباً عن الأشكال البدائية للحياة الدينية ، الذي أصدره عام ١٩١٢ تناول فيه أهمية الطقوس عند الاستراليين الأصليين * ، وهي

* أوجست كونت : ١٧٩٨ - ١٨٥٧ عالم رياضى وفيلسوف فرنسى ، أسس المذهب الوضعى Positivism فى الفلسفة وعلم الاجتماع .

* أميل دوركايم : ١٨٥٨ - ١٩١٧م فيلسوف وعالم اجتماعى فرنسى ، من المفكرين الاقتصاديين وعلم نفس الجماهير والأنثروبولوجيا الحضارية .

* مارسيل موس Marcel Mauss : (١٨٧٢ - ١٩٥٠) إثنولوجى وعالم اجتماعى فرنسى كان متأثراً باتجاهات دوركايم ، كتب عن الإسكيمو وعن المعتقدات الدينية وعن أهمية الهدايا فى الحياة الاجتماعية ، وعن علاقة علم الاجتماع بعلم النفس .

* الاستراليون الأصليون Anstralin Abridge : مجموعة من القبائل البدائية جداً ، يعتقد أنهم جاءوا استراليا قبل قرابة ٣٠ ألف عام من الجنوب الشرقى من قارة آسيا غينيا وميلفشيا ويسمانيا . وهم ينسبون للعنصر القوقازى .

التي تعكس النظام السائد في المجتمع ، فالطقوس الدورية تجمع أفراد المجتمع في جو مشحون بالعواطف، وبذلك تفرض عليهم اعتماد بعضهم على بعض وتؤكد أهمية الإبقاء على قواعد المجتمع وقيمه ، ورغم أن معظم الأنثروبولوجيين المعاصرين قد يقولون أن هذا المدخل لا يلزم بدراسة الدين لله ، فإنه رغم ذلك يلفت الاهتمام إلى جانب فيه كان مهملًا حتى ذلك الوقت ، وأن على كل دارس أنثروبولوجيا أن يبحث عن تلك الجوانب الطقوسية في الدين ، وهي كثيرة ، التي ترمز إلى العلاقات الاجتماعية . ولقد حاول "مارسيل موس" وصف هذه الطقوس من خلال تبادل الهدايا ، والعلاقات الاجتماعية المقابلة بالمثل ، وهي تعنى رد الخدمات والمنافع المادية بخدمات ومنافع مادية مماثلة . والوقوف على مواقف معنوية وإظهار المشاركة الوجدانية المشابهة . وتعد المقابلة بالمثل من سمات الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، للشعوب البدائية ، فالفرد لا يمكن أن يحصل في تلك الشعوب على الخدمات والمنافع والإسناد المعنوي ، والمشاركة الوجدانية . بغير تطبيق مبدأ المقابلة بالمثل . وكان "مالينوفسكى" يرى أن العلاقات الاجتماعية كلها تطورت من مجموعة واجبات وامتيازات مستندة إلى مبدأ المقابلة بالمثل (مير : ص ٢٨١) أما "ليفى شتراوس" * فقد طور مفهوم المقابلة التي أبرزها مالينوفسكى * في

* ليفى شتراوس : ولد عام ١٩٠٨ درس القانون والفلسفة في جامعة عام ١٩٢٧ - ١٩٣٢ ، تأثر بدراسات العالم اللغوي ياكوبسون ، عين أستاذ لتدريس الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى الكونج فرانسير ١٩٥٩ وانتخب عضواً بالأكاديمية الفرنسية من ١٩٧٢ (أبو زيد : ص ١٠٢)

* برونيزلو كاسبر مالينوفسكى : (١٨٨٤ - ١٩٤٢) Bronislaw Kasper Malinowski أنثروبولوجى بريطانى الجنسية ، من أساطين الأنثروبولوجيا المعاصرة ، مؤسس المدرسة الوظيفية فيها ، كان من تلاميذ ريموندفيرث وإيفانز بريتشارد دروس السكان البدائيين لجزر التروبرياند قرب جزيرة غينيا الجديدة ١٩١٤ .

عمله الميداني بين سكان (جزر تروبرياندا) باعتبارها العنصر الأساسي في البناء الاجتماعي (مير: ص ٢٨) .

أما عن تاريخ الأنثروبولوجيا في بريطانيا ، فيمكن الرجوع إليها عند الفلاسفة الأخلاقيين الذين تعد كتابتهم نماذج لفكر القرن الثامن عشر ، وفي مقدمتهم " ديفيد هيوم David Hume " (١٧١١م - ١٢٦م) و " آدم سميث Adam Smith " * (١٧٢٣م - ١٧٩٠م) و " توماس هوبز Thomas Hobbes " (١٥٨٨م - ١٦٧٩م) ، وهؤلاء بدأوا يتحدثون عن الأخلاق الطبيعية والدين الطبيعي ، واعتبروا المجتمع نسقاً طبيعياً أو كائناً عضوياً يستوجب استخدام المنهج التجريبي الاستقرائي ، وليس المنهج العقلي الديكارتي .

وكان اهتمامهم صياغة المبادئ العامة لقوانين التقدم ، وقد استخدموا المنهج المقارن للحصول على هذه القوانين ، ولكن ما يقال عن هذه الطريقة أنها تشير ضمناً إلى التشابه في الطبيعة البشرية في كل زمان ومكان . وكان الشعوب في مسيرة حياتها تمر بنفس المراحل في خطواتها نحو الكمال ، ولكن بطريقة تختلف عن الأخرى .

صحيح ليس هناك من الشواهد أو البيانات التي يمكن أن نستدل من خلالها على المراحل الأولى من تاريخنا ، ولكن استقراء الطبيعة الإنسانية يجعلنا نشك أن الأجداد الأوائل كانوا يعيشون نفس أنماط الحياة التي

* آدم سميث : يُعرف بأبي الاقتصاد السياسي الحديث ، نظر إلى المجتمع على أنه نسق طبيعي ، بمعنى إنه ينشأ من الطبيعة البشرية ذاتها وليس عن طريق التعاقد الاجتماعي ، وبهذا انتشرت مفاهيم الأخلاق الطبيعية والدين الطبيعي . استخدام المنهج التجريبي الاستقرائي في دراسته ، وابتعد عن مناهج الفلسفة العقلية ، وهو صاحب سياسة الحرية الاقتصادية : دعه يعمل دعه يمر *Laissé Faire Laissé Passer* .

يعيشها الهنود الحمر * Red Skin في أمريكا ، أو عند غيرهم من الشعوب البدائية Primitive People وذلك عندما كان يعيش الأجداد في ظروف مماثلة ، وفي نفس الظروف الثقافية السائدة عند هذه الشعوب .

وبمقارنة المجتمعات المعروفة يمكن ترتيبها حسب عصور نضجها ، حتى يصبح الأمر يسيراً في استرجاع شكل صورتها التي كانت عليها فيما مضى .

لقد أطلق " دوجالد ستيوارت Dugald Stewart " على هذه العملية اسم التاريخ النظري أو التاريخ التخميني Conjectural History على اعتبار أن ذلك نوع من أنواع التاريخ يحاول أن يبين الاتجاهات العريضة العامة ، بينما ننظر إلى الأحداث الجزئية على أساس أنها أشياء عرضية قليلة الأهمية .

وعند النقاط السابقة ، يذهب " إيفانز بريتشارد " * إلى القول أن وجود منهج أو طريقة يمكن بها الكشف عن قوانين التطور ، يعنيان في الواقع أن علم الإنسان هو علم أخلاقي ، يفترض فيه التركيز على الدراسات الطبيعية الإنسانية في المجتمع .

وعلى حد قوله أيضاً : الواقع أننا لا نستطيع أن نجد في التفكير النظري الذي كان يسود في القرن الثامن عشر كل عناصر ومكونات النظرية الأنثروبولوجية في القرن التاسع عشر بل والقرن العشرين أيضاً ،

* تقطن قبائل الهنود الحمر ووسط أمريكا الشمالية في منطقة السهول العظمى ، وتعيش أساساً على الصيد وخاصة صيد الجاموس ، ثم الزراعة ويعد الحصان من الحيوانات الهامة عندهم ويكاد كل رجل من هؤلاء يملك حصان .

* إيفانز بريتشارد : من مواليد ١٦٠٢م من أشهر الأنثروبولوجيين الاجتماعيين الذين قاموا بدراسات قيمة في جنوب السودان لاسيما قبائل الأزادي والنوير ، وله كتاب عن القرابة والزواج عند النوير ، كما عمل استاذاً بجامعة الإسكندرية .

الاهتمام بالنظم الاجتماعية ، واعتبار المجتمعات البشرية أنساقاً طبيعية يجب أن تدرس دراسة تجريبية استقرائية يكون الغرض منها كشف الأسس والقوانين الكلية ثم صياغتها ، خاصة في مراحل التطور التي يمكن الوصول إليه باستخدام المقارنة التي تعتمد على التاريخ الظني ، ولكن الهدف الأخير من الدراسات الأنثروبولوجية (علم الإنسان) يجب أن يكون أخلاقياً ، بهدف العلم الخالص (Pritchard : PP. 24 – 25).

الواقع أن الدراسات الإنجليزية قدمت عالين بارزين في القرن العشرين هما "مالينوفسكى" و "راد كليف براون" • اللذان شكلت نظريتهما جزءاً هاماً في البناء الفكرى للأنثروبولوجيا المعاصرة ، فنظريات "مالينوفسكى" تعتمد على علم النفس أكثر من اعتماد نظريات "راد كليف براون" عليه، في حين أن "راد كليف براون" يعتبر مفهوم البناء الاجتماعي مفهوماً أساسياً نجده يقترب إلى حد كبير للاتجاهات الفكرية عند "دوكاريم" ، وحينما ألقى الأنثروبولوجيون شباكهم بعيداً ودرسوا مجتمعات كبيرة الحجم ، كان عليهم أن يقارنوا بين المجتمعات غير الصناعية المعاصرة ، وتلك التي تتوافر عنها وثائق تاريخية ، فقد بحثوا في معطيات المؤلفات التي تناولت من وجهة نظر اجتماعية . وكان أبرز من لجأوا إليها هو "ماكس فيبر" (١٨٦٤م – ١٩٢٠م) الذى كان عالج مجتمعات ذات أنساق سياسية مختلفة . فأوحى بالعديد من الموضوعات

* رادكليف براون (١٨٨١م – ١٩٥٥) أنثروبولوجى إنجليزى مشهور كتب مقالا بعنوان البناء الاجتماعى ، وضع فيه المفهوم وطريقة استخدامه فى دراسة المجتمع البدائى .

* بمير السباين بين الإثنوجرافيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية أن الإثنوجرافيا تتناول دراسة الحياة الاجتماعية فى المجتمعات البسيطة، على أساس السرد الوصفى دون نظرية اجتماعية، على عكس الأنثروبولوجيا الاجتماعية التى تستند إلى النظرية فى تحليل الظواهر الاجتماعية والنظم والأنساق .

الهامة للذين يدرسون مجتمعات ذات نظم سياسية في ضوء حكومات متطورة (مير : ص ٢٨) ، ولعل هذا ما أدى بالأنثروبولوجيا إلى تطور نفسها بفرع الأنثروبولوجيا السياسية ، وكان من أهم الموضوعات الأكاديمية في هذا الفرع كما يذكرها " بريتشارد " مركز رؤساء القبائل في النسق السياسي الحديث عند " الأشانتي Ashanti " * ، في غرب أفريقيا والتنظيم السياسي عند " الناندي Nandi " في شرق أفريقيا ، دراسة النواحي الرمزية Symbolism في السلطة السياسية في أفريقيا ، حينما ننتقل من التفسير الاجتماعي والسياسي للأنثروبولوجيين إلى التفسير السيكولوجي ، نجد أن المبادأة كانت من جانب التحليل النفسي ، فقد نشر فرويد كتابه الطوطم والتابو عام ١٩١٢م معتمداً فيه اعتماداً واضحاً على نتائج الدراسات الأنثروبولوجية التي أجريت على بعض القبائل الأسترالية البدائية ، والتي أجراها بالتحديد العالم الأنثروبولوجي فريزر * (وصفي : ص ٢٣) .

لقد كرس جهوده للتثبيت من أن مجموعات الظواهر السيكولوجية التي نلاحظها في الإنسان الحديث موجودة أيضاً في المجتمعات البدائية ، وكانت جهوده منسجمة مع الفروض التي راجت في القرن التاسع عشر بشأن تطور المجتمع والثقافة ، ومن أهم الاقتراحات القيمة التي تقدم بها " فرويد " الاقتراح الخاص بالمشابهة بين خبرات الشعوب البدائية والأعراض العصبية (لينتون : ص ١٩٨) . بعد ذلك جاء عدد من

الأشانتي : قبيلة تسكن ساحل غانا غربي أفريقيا يعتمد اقتصادها على الزراعة وأهم محاصيلها الكاكاو وزيت الخشب والمطاط كما تنتج الصناعات الصغيرة (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

جيمس فريزر (١٨٥٤ - ١٩٤١) : له كتاب مشهور بعنوان الغصن الذهبي يتضمن دراسة مستفيضة للأديان والخرافات والأساطير ، ويعتمد في تفسيره على المدرسة التطورية لتيلور ومورجان وغيرهما من أعلام الأنثروبولوجي القديم .

المحللين النفسيين ينهجون منهج " فرويد " امثال "ابراهيم وريخلين
" وغيرهما ، وفي تلك الفترة اللاحقة على نشر فرويد لكتابه بدات إسهامات "
روهايم Roheim " بالرغم من الانتقادات التي وجهت إليه من سطحية
وضعف ، إلا زيادته في هذا المجال، تتمثل في أنه اول أنثروبولوجى يقبل
تماماً التحليل النفسى للجماعات البدائية (عوض : ص ٢٣) . وحينما
ننظر إلى مرحلة التحول في الدراسات الأنثروبولوجية نجد شواهد
مؤكدة نحو ميدان الدراسات المقارنة للثقافات ، بسبب تزايد المعلومات
التي جمعت من عينات مجتمعات بدائية من العديد من شعوب العالم ،
وكذلك بسبب النمو السريع للمعلومات الأركيولوجية
Archaeology – علم الآثار - وقد كان من ابرز علماء تلك الفترة
السير " إدوار تيلور Tylor " * (١٨٢٣م – ١٩١٧م) في بريطانيا ، الذى نشر
مؤلفه الهام بعنوان الثقافة .

ثانياً : روافد العلم وميادينه :-

على الرغم من رغبة علماء الأنثروبولوجيا تخطى الحواجز الفاصلة
بين فروع هذا العلم ، فإنهم لم ينجحوا في تخطى الحواجز بين
الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الثقافية أو الحضارية ، وقد
يكون المبرر في ذلك اتساع الاهتمامات في هذا العلم وتعدد مناهجه ، وكان
من جراء ذلك أن اتبع علماء الأنثروبولوجيا النمط التجزيئى ، فانتسبت
الأنثروبولوجيا إلى علوم فرعية لكل فيها مجال اهتمام . وبالرغم من ذلك
فقد تشابكت الاتجاهات حول الأهمية النسبية لكل علم من هذه العلوم

* سير إدوارد برنت تيلور : أنثروبولوجى إنجليزى بجامعة أكسفورد عام ١٨٨٤ ، شغل منصب
أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد عام ١٨٩٦ ، من أعظم منجزاته دراساته فى ميدان
الديانات القديمة .

الفرعية ، وحول الحدود الفاصلة بينها ، ثم استقرت في النهاية إلى الاعتراف بأن هذه العلوم الفرعية إنما هي روافد لنسق واحد متكامل لعلم الإنسان على اعتبار أن المجتمع الإنساني وحدة كلية تعمل في نطاق أوسع هو البيئة ، ولا بأس أن نعرض هنا لأهم ميدانيين لروافد هذا العلم وهما :

١- الأنثروبولوجيا الطبيعية والبيولوجية .

٢- الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية .

ويختص أول هذين الميدانيين بدراسة التطور ، والتنوع في الحياة البشرية وحركة هجراتها ، وعلاقتها بالحيوان والنبات وهم ثالث الحياة على الأرض كما يطلق عليها الأنثروبولوجيا الجسدية ، ويعتمد في دراستها على عمل الحفريات البشرية وآثار ما قبل التاريخ .

أما الميدان الثاني ، فهو يرتبط بالسلوك الاجتماعي للإنسان ، ولذلك يفضل بعض الباحثين وصفه بالأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية ، وهو يعنى عند الباحثين الأول الاهتمام بالثقافات البدائية المنعزلة ، بينما يهتم في عالمنا المعاصر بدراسة الثقافات العديدة المتنوعة في ضوء مناهج البحث الأنثروبولوجي .

ويبدو للنظرة الأولى أن البحوث الأنثروبولوجية وتطبيقاتها ليست سوى خليط من الموضوعات غير المترابطة ، إلا أن النظرة الثانية سوف تكشف على الفور أن هناك خطأ مشتركاً بين الأنثروبولوجيا والعلوم الأخرى لتشكل نسقاً علمياً يصب في موضوع واحد هو الثقافة الإنسانية .

فحينما تؤرخ البداية الأنثروبولوجيا الطبيعية نجد الإرهاصات الأولى جاءت مع أعمال الرسام الإيطالي " ليناردو دافينشي L. Davinci "

(١٤٥٢م - ١٥١٩م) ، فقد أبرزت لوحاته الفنية الرائعة التفاصيل الدقيقة لجسم الإنسان والحيوانات على حد سواء ، الأمر الذي أسهم كثيراً فيما بعد في مجال دراسة التشريح المقارن كما أثار اهتماماً كبيراً أيضاً بصدد

دراسة الخصائص المتباينة التي تميز الإنسان عن الحيوان.

وفي القرن السادس عشر كانت لأعمال " أندريه فيساليوس A. Vesalius " (١٥١٤م - ١٥٦٤م) أهمية خاصة في مجال التشريح المقارن أيضاً ، علاوة على اتخاذ شكل الجمجمة كأساس لتصنيف الجماعات البشرية إلى سلالات ، وفي هذا الصدد يقول أنه بينما تأخذ رؤوس الأتراك واليونانيين الشكل الدائري فإن مؤخرة جمجمة الألمان تبدو مفرطحة كما أن رؤوسهم عريضة ، وذلك بسبب وضع الأطفال في المهد على ظهورهم بصفة دائمة ، وفي مجال التصنيفات السلالية أيضاً تشير مثلاً إلى أعمال " ريتشارد برادلي Bradley " (١٩٦٦ - ١٧٣٢م) ، وكذلك كارل فون لينيه K. Van Linne " (١٧٠٧م - ١٧٧٨م) المعروف باسم " ليننيوس Linnaeus " الذي فسر اختلاف الصفات البنائية (الشكلية) للسلالات البشرية في إطار عدة متغيرات مثل المناخ ، ونظام التغذية ، وطريقة الحياة ، وعمليات التهجين بين الأجيال (فهيم : ص ٩٠) ، وفي أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وخلال تلك الفترة نشأ هذا العلم بالتعاون بين بحوث علم التشريح وعلم الحيوان ، وكانت الجهود الأولى التي بذلت في هذا الميدان موجهة توجيهاً كلياً نحو وضع تصنيف الأنواع البشرية المختلفة ، وتطوير الوسائل الفنية في الملاحظة العرقية للمجتمعات البشرية . والملاحظ أن الأنثروبولوجيا الطبيعية تشعبت إلى فرعين أساسيين لأهداف منهجية هما :

• علم المتحجرات (الحفريات البشرية) Paleontology .

• علم الأجسام البشرية Cosmetology .

- علم المتحجرات :-

بالنسبة لعلم المتحجرات (الباليونتولوجيا) فهو يعد محوراً أساسياً في مجال دراسة الحياة في العصور الجيولوجية القديمة بالرجوع إلى المتحجرات وفي نفس الوقت يعد فرعاً من فروع علم طبقات الأرض Geology وليس فرعاً من علم الحياة ، وعلة ذلك أن بيئتها الحيوان أو النبات

موضوع الدراسة لا يمكن أن تفهم فهماً صحيحاً ولا تستنبط استنباطاً مقبولاً ما لم يكن الباحث في هذا المجال على كفاءة علمية بدراسة العمر الزمني لتكوين الصخور (المتحجرات) واستخدامات الإنسان ، وينقسم علم المتحجرات إلى قسمين هما:

- متحجرات النبات Pale botany .

- متحجرات الحيوان Pale zoology .

والشئ المؤكد أن علم المتحجرات لم يصبح علماً مستقلاً إلا في القرن التاسع عشر حين ظهرت بحوث " كوفير Cuvier " عن المتحجرات ثم جاءت بحوث " شارلز دارون Charles Darwin " * البشرية التي تكشفها الحفريات ، وعلاقتها بثقافة الأشكال المتحجرة ، تلك الأشكال التي تكشف عن عصور تطور مدينة الإنسان ، ومن هذا المنطلق حاول علماء الآثار تقسيم مراحل هذا التطور إلى ثلاثة عصور هي :

العصر الحجري Stone Age

والعصر البرنزي Bronze Age

والعصر الحديدي Iron Age

استناداً إلى المادة الرئيسية التي كان الإنسان يصنع منها أدواته وأسلحته ويقسمون العصر الحجري قسمين : العصر الحجري القديم Old Stone Age أو Paleolithic والعصر الحجري الحديث New Stone أو Neolithic age ويقسمون العصر

* شارلز دارون : عالم بريطاني ، جمع معلومات علمية عن نباتات وحيوانات وجيولوجيا الجزر الجنوبية وسواحل أمريكا الجنوبية وأستراليا . نشر كتابه " أصل الإنسان " عام ١٨٧١ ، وآثار نقاشاً حوله ، وما زال النقاش مستمراً حتى عصرنا الحالي .

الحجرى القديم إلى ثلاثة عصور :

الأدنى Lower Paleolithic ويرون أنه قد بدأ قبل ٥٥٠ ألف عام ، والأوسط Middle Paleolithic ويقدر أن بدأ قبل ١٢٥ ألف عام ، والأعلى Upper Paleolithic ويخمنون أنه بدأ قبل ٧٠ ألف عام ، أما العصر الحجرى الحديث فقد امتد بين ٧٥٠٠ ، ٣٥٠٠ عام قبل بدء التاريخ ، وكان الإنسان في العصر الحجرى القديم يستعمل الأدوات التى يقطعها من الحجر ، كما بدأ يفصل نفسه عن عالم الحيوانات ، إذ صار يعيش مجموعات صغيرة في الكهوف ، حيث كانت مناطق سكناه تمر بعصر الجليد .

وبالنسبة لأدوات الإنسان في العصر الحجرى الحديث فقد كشفت الحفريات عن علاقة بعض هذه الأدوات بصناعة النسيج ، وصناعة الفخار ، خاصة الأدوات المصنوعة من حجر الصوان ، كما عرف استعمال الأسلحة والفؤوس والسهم ، كما توصل إلى اختراع العجلة ، والأسلوب البدائي في رعى الحيوانات ، والزراعة . وفي نفس العصر انتقل الإنسان من صناعة الأدوات الحجرية المقطوعة إلى صناعة الأدوات الحجرية المصقولة (Clyde : P. 77) .*

لقد أدت دراسة الأدوات الحجرية التى خلفها الإنسان وتصنيعها إلى البحث عن مجالات انتشارها وانتقالها ، ومن ثم جاء الاهتمام بانتشار الأجناس وحركة هجرانها وأهم مظاهر السلالات المتبقية منها في أماكن مختلفة من العالم ، وهذا ما أدى بعالم الطبيعة " دارون " إلى تفسيره للعلاقة بين التطور الإنسانى في العصور المختلفة والانتخاب الطبيعى ، وهذه الكائنات جاءت لتؤكد مقولة "دارون" الشهيرة حول الحياة الطبيعية الذى يترتب عليه استمرار الأنواع المتكيفة مع البقاء ، وإنقراض

* نستطيع أن نشاهد نماذج منها في متحفى القاهرة والأقصر للآثار .

الأنواع غير المتكيفة ، أو ظهور أنواع أكثر تكيفاً ، ومع ذلك لم يقدم " دارون " تفسيراً علمياً للتطور البيولوجي وكيف يحدث . ولكن بعد موته اكتشف علماء الوراثة عنصراً جديداً هو (الجينات) أو خلايا الوراثة ، و هي الخلايا التي تحمل الخصائص الجسمية وتنقلها من الأب ، إلى الأبناء عن طريق عملية الجنس، وفيها تختلط خلايا الوراثة من الرجل إلى خلايا الوراثة للأم . وينتج عنها مركب يحدد كل الصفات الجسمية للجنين ، وذلك وفق قوانين وراثية محددة . ولكن برغم وجود قانون وراثي عام ينص على التكرار والتشابه لخلايا الوراثة من جيل إلى جيل في الجنس الواحد قد يحدث طفرة ، والطفرة * تعنى تغير مفاجئ في العنصر الكيمائي للجينات ، ويترتب على هذا التغير الصفات الجسمية عند الآباء وعدم تكرار الصفات الجسمية من جيل إلى جيل في الجنس الواحد ، وهكذا توصل العلم إلى إمالة اللثام عن بعض جوانب عملية التطور العصري ، ولكن لا يزال أمام العلم الكثير من الأمور الغامضة ، فمثلاً ما هي أسباب حدوث الطفرة ، وما هي القوانين الحاكمة لها، لا تزال هذه الأسئلة بدون إجابة . ومن المتوقع أن يقوم علم الوراثة بالإجابة عنها في التطور المتلاحق للأنثروبولوجيا الطبيعية (وصفي : ص ١٧ - ١٩) .

أما عن تطور الأنثروبولوجيا الطبيعية ، فيمكن القول بأنها شاهدت منذ الحرب العالمية الثانية تحولاً نحو التركيز على قياس وتصنيف الجينات على ثبات أو تغير الجماعات الإنسانية ، وبدأت الدراسات الأيكولوجية تناول علاقة البيئة بشكل الإنسان وتأثير الجينات في شكله الفيزيقي ، وهو ما أدى بهذا العلم أن يرتبط بعلم الأجسام البشرية (حميدة : ص ٥٩) .

- علم الأجسام البشرية (الأنثروبولوجيا الطبيعية):-

الواضح من هذا العلم أنه يبحث في جميع المظاهر الجسمية للإنسان الحديث، وثمة علوم عامة - كعلمي التشريح ووظائف الأعضاء مثلاً

* الطفرة : يرى بعض العلماء إن الطفرة هي أساس التطور العضوي ، ويقدر معدل حدوثها في الإنسان بحالة واحدة في كل مائة ألف شخص .

تعنى بدراسة هذه الظاهرة مقارنة ببعض الحيوانات الفقارية واللبونة ، وكذا كرس علماء الأجسام البشرية معظم جهودهم لدراسة الفروق البشرية ، ومحاولة معرفة الأسباب لهذه الفروق ويلاحظ أن اهتمامهم انصب على تصنيف الأجناس البشرية المختلفة على أساس العرق ، وإيجاد العلاقات المحتملة بين هذه الأجناس ، ويمكن القول أن التصنيف العرقية التى طورها علماء الأجناس البشرية لا تزال تعتمد في المقام الأول على خصائص سطحية بسيطة كلون الجلد وشكل الشعر .

وفي السنوات القليلة الماضية سار علماء الأجسام البشرية شوطاً أبعد من ذلك ، إذ بدأوا الفروق بين الفئات المختلفة من حيث سرعة النمو والنضوج الجنسى ومدى المناعة ضد الأمراض ، ويمكن القول أن الكثير من اكتشافاتهم في هذه الميادين قد يكون ذا قيمة عملية مباشرة ، فنحن مثلاً لا نعلق أهمية كبيرة على شكل الرأس عند فئة بشرية معينة إلا في الحالات التى يكتسب فيها هذا الأمر دلالة اجتماعية ، أما تكيف فئة معينة مع مناخ فيزيقى أن درجة حرارة معينة أو استعداد هذه الجماعة الوراثة لمقاومة مرض ما مثلاً ، فهذه كلها على جانب كبير من الأهمية (Clyde : P. 18 – 19).

قد يكون سؤالاً محيراً عن العلاقة بين التكيف الفسيولوجى الإنسان والبيئة الفيزيائية، وعن أبعاد هذه العلاقة في إنتفاء جماعات من بيئة معينة للعمل في بيئات متشابهة يصعب قبول العمل فيها .

وإذا ما وضعنا هذا السؤال في سياق التكيف الفسيولوجى والوراثة والبيئى، نجدنا أمام نقطتين تكيف الفرد ، وتكيف الجماعات السكانية .

النقطة الأولى : تبدو في تكيف الفرد مع المتغيرات البيئة بفضل آليات الاستجابة التى توجد داخل الخلايا البشرية ، وكذلك فإن هذه الآليات تنتج للخلايا أو الكائن العضوى أن يتكيف بسرعة مع ظروف البيئات المختلفة ، مع الإبقاء على المحتويات الأساسية للخلية البشرية التى تلبى

الاحتياجات اللازمة كل وقت .

وعلى سبيل المثال فإن تغير لون الجلد بسبب التعرض لأشعة الشمس هو حماية للطبقات العميقة من الجلد من الجرعات الكبيرة من الإشعاع الموجي للشمس ، واستجابة الإنسان لصدمات الحرارة العالية ، وغير ذلك من الأمثلة الأخرى للآليات التنظيمية في الجسم كالغدد والأعصاب المسؤولة عن تنظيم الحرارة والجوع والشبع وهذه الآليات تساعد الفرد على أداء وظائفه بصورة طبيعية في مدى الثوابت البيئية ، والتي تتسم بدرجة عالية من التنوع والتعقيد في أى كائن حي.

وعندما يصل أحد هذه الثوابت إلى أقصاه في هذا المدى البيئي فإن بعض الأفراد يعجزون عن أداء وظائفهم في حين يصمد بعضهم تحت وطأة الإجهاد ويواصل الحياة للإنتاج ، وإذا انتقلت مقاومة هذا الإجهاد بالوراثة ، ثم استمر الضغط والإجهاد تكيف السكان لا الأفراد مع البيئة .

النقطة الثانية : وهي نقطة أخرى مرتبطة بالوراثة في مقاومة الجماعات السكانية للضغط والتكيف للضغط والإجهاد مع ظروف ومقتضيات البيئة ، وغالباً ما تكون هذه المتغيرات على المستوى الوراثة ، إذا ثبت أن إحدى الجينات أو مجموعة من الجينات الموروثة تشترك في الاستجابة ، كما هو حال الجينات التي تقرر مقاومة الإنسان لحمى الملاريا ، والتكيف الذى يحدث بالانتخاب الطبيعي للإبقاء على الأصلح هو تكيف وراثي ، خلاف التكيف الفسيولوجي (سفورزا : ص ٤٩) .

- ثالثاً : الاكتشاف العلمي والحلقة المفقودة :-

١- الاكتشاف العلمي :

خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر بدأ الاكتشاف العلمي لعدد من الدارسين الأوروبيين من خلال دراسة أدوات إشعال النار عن طريق الاحتكاك ، والبقايا العظمية التي عثر عليها الأثريون في كثير من

الأماكن في القارة الأوروبية، وقد اعتمدت مثل هذه الدراسات الذي أحرزته الدراسات الجيولوجية ، وعلم الحفريات القديمة ، و هي الدراسات التي كشفت عن العمر الكبير للأرض ، وقررت أن الحياة على الأرض لا بد وأنها ترجع إلى فترات أقدم بكثير مما كان يعتقد من قبل ، وكان " بوشير دى بيرث Boucher de Perth " - وهو عالم فرنسى - أول من قرر وجود الإنسان في أوروبا خلال العصر الجليدى ، وقد عثر في عام ١٨٢٠م - على أدوات حجرية في وادى سوم Somme ، ونشر نتائج دراساته واكتشافاته في مجموعة من الدراسات التي ظهرت في الفترة من عام ١٨٤٧م حتى ١٨٦٤م ، وفي عام ١٨٦٥م نشر " سيرجون ليبوك John Lubbock " دراسة لخص فيها كل المادة وكل المعلومات الموجودة عن ثقافات العصر الحجري ، وأوضح فيها لأول مرة الفرق بين ثقافات العصر الحجري القديم وثقافات العصر الحجري الحديث (بيلز : ص ٢٨) ، من خلال البقايا العظمية للإنسان القديم وأدواته الحياتية كما تبدو عند إنسان نياندرثال ، وكرومانيون ، والصين ، وبلتداون ، وروودسيا .

* إنسان نياندرثال Neanderthal : يعتبر إنسان نياندرثال أكثر اجناس الإنسان القديم انتشاراً على مسرح الحياة في أوروبا منذ (١٠٠,٠٠٠ مائة ألف سنة) ، كما أن المعلومات عنه أكثر وفرة منها عن أى إنسان آخر فيما عدا الإنسان الحالى ، ويرجع الفضل في ذلك إلى كثرة ما كشف من حفريات في جهات كثيرة من القارة الأوروبية ، ثم في بعض جهات العالم .

فقد عثر على أول دليل مباشر لهذا الإنسان عام ١٨٤٨م بمنطقة جبل طارق ثم نياندرثال Neanderthal بالقرب من وسلدورف بألمانيا ، كما وجدت بقايا عظام لهذه السلالة وآثارها في كفا سباى في بلجيكا ، وفي

: كرابينا في يوغسلافيا في الفترة من ١٩٠٧ - ١٩١٢ ، ثم وجدت بعض الهياكل الكاملة في الماوى الصخرية بجنوب فرنسا والتي كان يعيشها منذ (٢٥,٠٠٠ خمسة وثلاثون ألف سنة) كما وجد في مالطة وفلسطين ثم روسيا وإيطاليا وشمال إفريقيا (رزقانه : ص ٢٤) . لقد درست تلك البقايا بشكل علمى مستفيض عام ١٩٣٦م ، حين اكتشفت هياكل ما يزيد على مائة شخص في مكان واحد.

والمعتقد أن هذه السلالات عاشت حضارات العصر الحجري القديم والأوسط، وعثر بجانبها على أدوات بديعة الصنع منها السكاكين الحجرية ، والمثاقب ، وكراق وأقراص ، كما صنعوا أدوات الحفر على الأخشاب والعظام . والإبر والأزرار والمساقات من العظام والعاج وقرون الغزلان ، وقد وجدت في كهوفهم تماثيل عاجية جميلة الصنع وبعض من أنواع الملابس التي كانوا يرتدونها ، وكانت من بين هذه الملابس السراويل والأقمصة وبها أكمام مثبتة .

ويعرف العصر الذى عاش فيه جميع صناعى هذه الأدوات بالعصر الباليوليثى أو العصر الحجري القديم ، وفي نهاية هذا العصر على وجه التقريب اخترع الإنسان أدوات الحرب كالقوس والسهم ، واستخدام النيران (كلايمر : ص ١٢٨) .

وهناك دلائل على أن إنسان نياندرتال ، قد استعمل الأصباغ المعدنية مما يوحى أنه عرف نوعاً من الدين ، واستخدام هذه الأصباغ في الطقوس الدينية.

ويتصف إنسان نياندرتال بالصفات الطبيعية الرئيسية الآتية ، مخ أكبر حجماً من مخ الإنسان المعاصر ، وجمجمة كبيرة عريضة ، وجهه واطئة متراجعة إلى الوراء ، وأنف كبير ، وقليل من النتوء الأمامى في عظام الفكين ، وفك أسفل ضخم ليس فيه ذقن ، وجسور عظمية كبيرة وبارزة فوق العينين ، وفم كبير ، ووجه منتفخ حول منطقة الأنف ، وكان

معدل القامة أكثر من خمسة أقدام ، والأسنان كبيرة والقدم بشرية الصفات ، ولكن أصبعها الكبير غير منفصل عن بقية الأصابع ، وفي بعض الصفات الطبيعية لهذه السلالة تخلق معضلة علمية ، فمنها البدائي الذي لا يتفق مع حداثة وجود هذه السلالة ، بل ويقربها كثيراً من القردة العليا ، وبخاصة السعة الدماغية التي تفوق سعة دماغ الإنسان المعاصر ، ما يجعلها في نقطة تطورية تفوق السلالات البشرية كلها بما فيها الإنسان الحديث (رزقانه : ص ٢٤) .

* إنسان كرومانيون Cromagnon : تم اكتشافه عام ١٨٦٨م في كهوف حجرية تدعى كرومانيون في قرية جنوب فرنسا ، ثم وجدت بين عامي ١٨٧٢م - ١٩٠٢م بقايا ثلاثة عشر هيكلًا عظمياً من هذه السلة في كهوف قرية أخرى في الريفيرا الإيطالية ، وكانت هذه السلالة تتميز بطول القامة ، إذ يبلغ طولها في بعض الهياكل أكثر من خمسة أقدام وسعة التجويف الدماغى الذى بدأ واسعاً غاية السعة إذا ما قورن بحجم الوجه الذى كان قصيراً غاية القصر ، وبجبهة عالية ، وفك بارز ، الطريف ان هذه السلالة عاشت بعد إنسان نياندرتال ، ويفترض العلماء أنها هي التى قضت عليه . إن الشئ الملاحظ أن هذا الإنسان كان يدفن موتاه في نفس الكهوف الحجرية ، كما عثر معه على أدوات مصنوعة من قرون غزال الرنة بطريقة فنية ، كما يتضح أيضاً أن هذه السلالة هم الذين رسموا الرسوم الرائعة على جدران الكهوف ونحتوا التماثيل الجميلة للحيوانات التى وجدت أجزاء مختلفة كبيرة من أوروبا ، كما وُجد لهم قبور كثيرة في الكهوف التى يبدو أنهم كانوا يسكنونها ، كما عثر أيضاً على أصباغ حمراء وبعض الحلى كالقلائد (Clyde: P. 127).

* إنسان الصين China Man : ويطلق عليه الإنسان البكينى ، وتم اكتشافه في العقدين الثالث والرابع من هذا القرن في كهوف Cho

Kou – Tein قرب مدينة بكين . وتتكون مجموعة العظام المكتشفة من عدد من تجاويف الدماغ وعظام الوجه ، وعظام أخرى وأسنان لعدد يقدر أربعين فرداً ومن المحتمل أن يكون إنسان الصين قد عاش ٤٥٠ ألف عام ، وكان طوله يقرب من خمسة أقدام وعظامه ضخمة بشكل ظاهر . وكانت جمجمته أكثر تطوراً من جمجمة الإنسان القرد المنتصب ، وذات تجويف دماغى يتراوح بمعدله ما بين ١١٠٠ سم^٣ – ١٢٠٠ سم^٣ . لقد دلت بقايا العظام التى وجدت في مواضعها الطبيعية وبعض عظام الأطراف الموضوعة ، على أن إنسان الصين كان يفترس بعضه البعض ، ولقد دل بعض التراب الأسود الذى وجد في الكهوف التى اكتشفت فيها بقايا إنسان الصين على أنه كان يعرف استعمال النار ، كما وجدت في تلك الكهوف حجارة يعتقد أنه استعملها سلاحاً و هي تشبه الأدوات الحجرية التى استعملها القرد – الإنسان – المنتصب ، ويشبه إنسان الصين إنسان جاوا من ناحية الشكل والتكوين الجسمى لحد كبير لا يترك شكاً حول علاقتهما الحياتية ، مما أوحى بأن إنسان الصين كان فرعاً من إنسان جاوا ، على أن بينهما بعض الفروق ، أهمها أن معدل السعة الدماغية لإنسان الصين تزيد على معدل السعة الدماغية لإنسان جاوا بما يقرب من ٢٠٪ وإن فك الأول أقل ضخامة من فك الثانى . ولذا فإن إنسان الصين يمثل بدون شك تطوراً بسيطاً بالقياس إلى إنسان جاوا .

* إنسان بيلتوداون Piltdown Man : اكتشفه " شارلس

داوسن Charles Dawson " بين أعوام ١٩١١م – ١٩١٥م في بيلتوداون في مقاطعة سوسكس بإنجلترا ، وكانت بقايا عظام ذلك الإنسان التى اكتشفت تتكون من بعض عظام الجمجمة وعظم فك أسفل ، وسرعان ما أثرت الشكوك فيما إذا كانت عظام الجمجمة تعود للسلالة نفسها التى

يعود لها عظم الفك ، كما وجدت وبعد دراسات طويلة قام بها الدكتور "فرانز فيدتريك" في عام ١٩٣٢ أصدر المتحف البريطاني نشرتين في عام ١٩٥٣م و ١٩٥٤م أعلن فيهما أن عظم الفك يعود لقرد أورانك أوتانك غير كامل النمو، وأن عظم الجمجمة يعود لإنسان معاصر خاصة وبمواد معينة ، بغية الغش والتضليل (Clyde : P. 164).

* إنسان روديسيا Homo Rhodesians : يطلق عليه Rhodesian Man، Broken Hill Man وقد اكتشفت في عام ١٩٢١ في كهف في "بروكن هل" في روديسيا الشمالية ، ويبدو أن هذا الإنسان نوع من إنسان نياندرتال ، وكانت العظام المكتشفة تتكون من جمجمة سميكة العظام ، طويلة واطنة السقف ، وتراوح السعة الدماغية لذلك الإنسان بين ١٣٠٠ و ١٥٠٠ سم^٣ وكانت الجسور العظمية المحيطة بالعينين أكثر سمكاً من مثيلاتها في أية جمجمة بشرية معزوفة ، وكانت من صفات الجمجمة تتشابه إلى حد كبير مع جمجمة إنسان نياندرتال ، أما عن تحديد الزمن الذي عاش فيه إنسان روديسيا فهو أمر صعب لأن ذلك الإنسان يملك صفات نياندرتال وصفات القرد - الإنسان ، بل وحتى صفات الغوريلا مجتمعة ، ولقد وجدت مع هذا الإنسان أدوات من عظام الحيوانات والحجارة (Clyde : P. 136).

الحلقة المفقودة The Missing Link :

جاء هذا المصطلح من ابتكار "تشارلز دارون" الذي رأى أن الإنسان حيوان متطور من قرودة عليا قديمة ، ودلل على رأيه بتشابه الصفات التشريحية بينه وبين تلك القرودة العليا ، كما رأى أن الإنسان والقرودة العليا التي تعيش في عصرنا الحاضر ترتبط بجذ قديم واحد ، ولوجود فروق تطورية كبيرة بين القرودة العليا القديمة والإنسان المعاصر فقد

ذهب إلى القول بلزوم وجود سلالات من مخلوقات تكون في تطورها وسطاً بين الإنسان المعاصر والقردة العليا القديمة . وحيث أنها لم تكن مكتشفة في أيامه فقد اعتبرها حلقة مفقودة في سلسلة من التطور ، وقال لو أنها وجدت في أيامه فقد اعتبرها حلقة مفقودة في سلسلة التطور ، وأصر على أنها يجب أن تكتشف في المستقبل .

وفي ضوء هذا التطور ذهب علماء التاسع عشر بخيالهم نحو اكتشاف هذه الحلقة ، ولكن علماء الأنثروبولوجيا لا يحتاجون إلى الخيال فقاموا بسلسلة من الأبحاث لإكمال سلسلة تطور الإنسان ، بعد أن اكتشفت بقايا عدد من المخلوقات التي تقع بين الإنسان المعاصر والقردة العليا في سلسلة التطور ، وبعد أن أظهرت التقنيات سلالات قديمة غير متطورة من الإنسان هي القرد - الإنسان - المنتصب Pithec Anthropns Erectus وهو يعد سلالة قديمة من مخلوق يقع وسطاً في سلم التطور بين القردة العليا ، الذي اكتشفت بعض بقاياها بين عامي ١٨٩١م - ١٨٩٢م من قبل الدكتور "يوجين دوبوا Engene Dubois في منطقة ترينيل Trinil في جاوا ، وافترض أنها (الحلقة المفقودة) بين القردة العليا والإنسان ، وكانت تلك البقايا تتكون من سقف الجمجمة وجزء من فك أسفل ، وثلاثة أسنان ، وعظم فخذ أيسر كامل ، ولقد وجد العالم "دوبوا" تلك العظام في أوقات مختلفة وفي أماكن متباعدة مما أثار الشكوك حول كونها جميعاً تعود لمخلوق واحد كان يسير على قدميه منتصباً ، وبعد أن اكتشف علماء آخرون بقايا أخرى تعود للسلالة نفسها ، ثبت أن ما اكتشفه "دوبوا" لا يعود كله إلى القرد - الإنسان - المنتصب ، ويذهب "ارنست هيكل Ernst Hackle" في كتابه General Morphology of Organisms الذي

نشره في عام ١٨٦٦ إلى أن كلاً من الإنسان المعاصر وإنسان نياندرتال قد انحدرتا من قرودة صغيرة كانت تعيش على الأشجار ، وأن هناك جداً للإنسان يجب أن يكون قد عاش بين تلك القردة وبين السلالتين المذكورتين من الإنسان ، وهو يفترض اكتشافه في يوماً ما ، وأطلق " هيكل " اسم القرد - الإنسان Ape Man or Pithecanthropus على ذلك الجد ، الذي يحتمل أن تكون سلالته قد عاشت في " جاوا " قبل أن تنفصل عن البر الآسيوي في العصرين الجليديين الأول والثاني . (كلايمر: ص ٦٢).

وأهم الصفات الطبيعية التي استنتجت من الدراسة العميقة لكل بقايا هذه السلالة . تتلخص بأن سقف الجمجمة ذو صفات تشبه صفات جماجم القردة العليا ، في حين كان عظم الفخذ ذا صفات بشرية ، وهو يعنى أنه كان يسير منتصباً ، أما عن حجم التجويف الدماغى للجمجمة فقد بلغ حوالى ٩٠٠ سم^٣ ، علماً بأن أوسع تجويف للقردة العليا تبلغ حجمه ٥٠٠ سم^٣ بالمقارنة للإنسان الحديث الذى بلغ تجويفه الدماغى حوالى ١٣٥٠ سم^٣ ، وفي نفس الوقت تشير هذه الدراسات أن لجمجمة القردة الإنسان عظم خلفى مدبب للغاية ، وأنف أفطس عريض . وفك قوى وبارز إلى الأمام وأسنان كبيرة تظهر صفات أسنان القردة ، وكان طول ذلك القرد - الإنسان يقرب من خمسة أقدام ، وله عضلات رقبة قوية .

والشئ الذى تفترضه نتائج هذه الدراسات عن احتمالات أن يكون القرد - الإنسان قد زاول الصيد ، وعرف استعمال النار ، واستطاع أن يصنع أدواته بيديه ، ويقدر العلماء أنه عاش قبل ٤٥٠ ألف عام ، كما يعتقدون أن إنسان الصين كان فرعاً منه (Clyde : P.169) ، ومع كل ذلك لا نستطيع أن نسلم بهذه الأفكار ، صحيح أن هناك ثمة علاقة تشابه بين الإنسان والثدييات العليا للحيوان ، تقترب في أسلوب توالدها

وزواجها ، وفناءها إلى حد كبير ، إلا أنها تختلف في العقل الذي ساد به الإنسان على الأرض ، وتتميز به عن باقي المخلوقات في صنع أعظم الحضارات وأرقى الثقافات.

لقد أدت هذه الاكتشافات إلى تراكم تدريجي للمعلومات عن الإنسان وثقافته ، وكما أدت إلى نتائج ذات شقين :

الأول : إلى بذل جهود علمية لتصنيف الإنسان ، ووصفه وتحديد موقعه في المملكة الحيوانية ، وتحديد أنواعه ، وسلالته المختلة ، وبيان تاريخ تطوره .

الثاني : إلى قيام علم مقارنة لدراسة الثقافات الإنسانية ، ولقد كان العالم " لينو Linnaeus " أول من حاول أن يحصر ويصف الأجناس البشرية المختلفة ، وكان ذلك حوالي عام ١٧٥٠م وقد قسم الأجناس البشرية إلى أربع مجموعات :

١- الأوربيون البيض :-

٢- الآسيويين الصفرة .

٣- الأمريكيون الحمر .

٤- الأفريقيون السود .

ومن الملاحظ أن تصنيف " لينو " يستند إلى عامل الموقع الذي يسكنه أبناء كل جنس وعلى لون البشرة (بيلز : ص ٢٩) . ومع أنه لم يعد مقبولا هذا التصنيف بالنسبة لنا اليوم ، إلا أنه يتميز بشموله الكبير واتساع نطاقه ، أما التقسيم المعاصر فيقوم على أساس من صفات طبيعية ظاهرة ، كطول القامة وشكل الجمجمة ونوع الشعر وأشكاله بالإضافة إلى شكل الأنوف والجباه والفكوك ولون الجلد وتناسب الأطراف وغير ذلك ، وهناك تقسيمات مختلفة أكثرها قبولا للتقسيم وهي :

● العنصر الزنجي Negroid Race (أسود البشرة) .

- العنصر القوقازي Caucasoid Race (أبيض البشرة) .
 - العنصر المنغولي Mongoloid Race (أصفر وأسمر البشرة).
- (Clyde : P. 195).

إن النظرة المتأنية للعناصر السابقة نجد لها ما يميزها من أشكال طبيعية تحدد أهم ملامح المشاهدة لصفاتها على النحو التالي :

- أولاً : العنصر الزنجي :-

هو العنصر الذى يتميز بالأنف المنبسط ، والشقاق الغليظة ، والفك الشديد البروز ، والعيون المستقيمة ، والشعر الأكثر والجلد شديد السمرة ، والميل إلى استطالة الرأس ، مع أنه يضم عدداً من الأنسال ذوى الرؤوس المعتدلة أو القصيرة وتتفاوت القامة في هذا العنصر أكثر منه في أى عنصر آخر ، إذ يضم أطول الأنسال البشرية وأقصرها ، أما تركيبة العرقي فلم يتعين قط بصورة مرضية ، ولكننا نستطيع بصورة أولية أن نميز ما لا يقل عن خمسة عرقيات ضمن العنصر الزنجي : العرق الأول هم الزنوج النيليون الذين يتميزون بطولهم البالغ وبنيتهم النحيلة وقلّة أجسامهم ولحاهم بالنسبة إلى غيرهم ، والعرق الثانى هو زنوج الغاب، وهؤلاء أقصر قامّة وأشدّ بنية ، أما شعر أجسامهم ولحاهم فهو كثيف على وجه العموم ، وتطغى عليهم الملامح الزنجية بشكل واضح ، وهذه هي الفئة التى انحدر منها أسلاف الزنوج الأمريكيين ، وهناك فئة عرقية ثالثة تقطن الغابات الكثيفة في أفريقيا الوسطى ، وهي الأقزام وهؤلاء يشبهون زنوج الغابات شَبهاً كبيراً ولا يختلفون عنهم إلا في أنهم قصار جداً ، إذ يندر أن تبلغ قامّة الواحد منهم خمسة أقدام حتى عند الذكور البالغين منهم ، كما أن رؤوسهم أقصر قليلاً من رؤوس زنوج الغاب .

وهناك عرقان آخران يصنفان عادة من العنصر الزنجي ، مع أن موطنهما يبعد كثيراً عن موطن العروق الثلاثة الأخرى ، وأحد هذين

العرقين من قصار الزوج أو الأقزام السود ، وهؤلاء موزعون في أماكن متباعدة في جنوب شرق آسيا والجزر المجاورة ويكادون يساوون زملائهم من الأقزام الإفريقيين في قصر القامة، إلا أن بنيتهم أخف كثيراً ، وتميل رؤوسهم إلى الاستدارة ، وأما شعر أجسامهم ولحيتهم فخفيف جداً أو معدوم .

والعرق الآخر هو زوج المحيط الذين نجدهم في غينيا الجديدة ، والجزر المجاورة، ويحمل هؤلاء المميزات العامة للعنصر ، غير أن من الصعب جداً تمييزهم كعرق مستقل ، فالمنطقة تحوى عدداً كبيراً من الأنسال المحصورة في مكان واحد ، وفيها امتزاج واسع النطاق مع عناصر أخرى . وفي جنوب أفريقيا يوجد عرق آخر وهو عرق البوشمن الذى يتعذر رده إلى أى من العناصر السابقة ، وهؤلاء قصار القامة ، خفيفوا البنية ، ولهم أنوف وشفاه زنجية الشكل وشعر أكثر للغاية في حين أن بشرتهم صفراء فاتحة وعيونهم مائلة، وكثيراً ما يصنف هؤلاء كفئة من العنصر الزنجي انحرفت عنه كثيراً ، والسبب الرئيسى لهذا التصنيف هو موقع بلادهم الجغرافي ، ويتصف بعض الأنسال من هذا الصنف بخاصية غريبة ، وهى اكتناز كتل من الشحم في الأرداف، غير أن هذه الخاصية ليست من مميزات العرق كله.

- ثانياً : العنصر القوقازي :-

نستطيع القول أن التمييز داخل البناء العرقي لهذا العنصر نجده لا يقل عن خمس فئات عرقية ضمن هذا العنصر القوقازي وعلى سبيل المثال فالعرق النوردى " الذائع الصيت " الذى يتركز في شمال أوروبا يتصف بالمميزات العامة للعنصر القوقازي مضافاً إليها طول الرأس ، وارتفاع القامة وشقرة الشعر ، وبياض البشرة ، ويتصف العرق الألبى الذى يكثر في أوسط أوروبا بالمميزات العامة للعنصر يضاف إليها الرأس المستدير

والقامة المعتدلة مع ميل إلى القصر ، والبنية القوية الممتلئة والاختضاب المعتدل ، والشعر البنى والعيون البنية ، والعرق الثالث هو عرق البحر الأبيض المتوسط الذى يتركز في جنوب أوروبا ، ولهذا العرق المميزات العامة للعنصر يضاف إليها الرأس الطويل والقامة التى تتراوح بين الاعتدال والقصر والبنية الخفيفة ، وخضاب يميل قليلاً إلى السمرة ، أما العيون والشعر فلونها بنى داكن أو أسود مع ميل الشعر إلى التجعيد ، ونجد العرق الرابع في جنوب شرق أوروبا والشرق الأدنى ، وهو عرق الأرمنويد الذى يتميز بخضاب غامق ورؤوس قصيرة مرتفعة ، ونمط غريب للوجه ، فالأنف كبير ويشكل خطاً متصلاً مع جبهة مائلة إلى الخلف قليلاً ، ويمكن مشاهدة مثال لهذا النوع في التماثيل الإغريقية ، أما العرق الخامس والأخير فهو العرق الهندى الذى يضم معظم مميزات عرق البحر الأبيض المتوسط ، إلا أنه قامته أطول ولن بشرته أشد دكنه حتى يكاد يكون أسود في بعض الأنسال (Linton : P. 63).

- ثالثاً : العنصر المنغولي :-

الواقع أن تعريف هذا العنصر يعد أصعب تعريف بالنسبة لآى عنصر آخر ، ليس ذلك بسبب النقص الشديد في الدراسات التى أجريت حوله فحسب ، بل أيضاً لأنه استعمل وعاء قذفت به العروق والعناصر التى اتضح بجلاء أنها ليست من الفئات الزنجية والتى أبى العلماء من القوقازيين أن يدخلوها ضمن جماعتهم المختارة ، وعلى العموم يتميز هذا العنصر بلون بشرة معتدل الدكنة يتراوح بين اللون النحاسى البنى عند الهنود الأمريكيين واللون الأصفر الفاتح عند الصينيين الشماليين ، ويتميز هذا العنصر أيضاً باستقامة الشعر وملاسته وقلة كثافته على الجسم وفي اللحية ، ويختلف أفراد هذا العنصر مع جميع الوجهات الأخرى ، وحتى العين المائلة التى كثيراً ما تذكر كأحد مميزات هذا العنصر لا نجدها

بين الهنود الأمريكيين إلا في قسمين ، منغول العالم القديم ، ومنغول العالم الحديث أى الهنود ، أما قسم العالم القديم فيضم ما لا يقل عن عرقتين واضحتي العالم وربما عدداً أكبر من العروق ، فالعرق الصينى الشمالى طويل ، مستدير الرأس ، أصفر البشرة فاتحها ، صغير الأنف مستقيمة ، رقيق الشفاة ، مائل العينين ، وعرق الملايو الذى يتركز في جنوب شرق آسيا قصير ومتفاوت في شكل الرأس والملامح ، وبشرته ذات لون بنى معتدل ، ويوجد في شمال شرق آسيا عرق أو مجموعة عروق تشبه الهنود الأمريكيين .

وأما الهنود الأمريكيين فيمكن تحديدهم على اعتبار أنهم يشكلون عنصراً متميزاً مستقلاً ، وقد تطور هؤلاء إلى أنسال كثيرة مختلفة يجمعها عاملان مشتركان هما البشرة ذات اللون النحاسى البنى والشعر الأملس ، في حين أنها تتفاوت تفاوتاً بالغاً من نواح أخرى ، فأقصر الجماجم المعروفة لنا وأطولها نجدها بين الأنسال الهندية المختلفة ، وحتى لون البشرة وبنية الشعر يخضعان لشيء من التباين ، فهناك أنسال تميل في لونها إلى الصفرة الفاتحة في أمريكا الجنوبية ، بينما نجد حالات متفرقة من الشعر المموج أو المعتدل التجعيد في كلتا القارتين ، وهذا ولم نتوصل بعد إلى تصنيف عرقى مرض لهذه الأنسال المتنوعة .

وفي شمال بلاد اليابان وجزيرة شخالين المجاورة لها توجد فئة عرقية صغيرة، تعرف بالآينو Aino ، لا يزال وضعها مشكوكاً في أمره ، وأفراد هذه الفئة قصار القامة مكتنزوا البنية ، معتدلوا الرأس ، ولون عيونهم رمادى أو أخضر وشعرهم متموج الشكل نوعاً ، أما شعر أجسامهم ولحاهم فغزير ، ولون بشرتهم أبيض أغبش مع مسحة خفيفة من اللون البنى ، وتكون عيونهم عادة مستقيمة ، غير أن الطابع العام للملامحهم أقرب إلى العنصر المنغولي منه إلى الأوروبي ، ويبدو أنهم إحدى تلك الفئات التى تقع على خط الحدود والتى تكشف عن علاقات مع عنصرين بنسبة متكافئة

تقريباً ، بيد أنهم تم تصنيفهم مع القوقازيين ولكن بصورة مبدئية متحفظة ، وثمة عرق آخر ينتشر في جزر المحيط الهادى النائية ، وهو العرق البولينيلى ، ووضعه مشكوك فيه أكثر من العرق السابق ، ويكشف هذا العرق عن خصائص تعود إلى العنصرين القوقازي و المنغولي بنسبة يمكن القول أنها متكافئة ، غير أنه يتصف في الوقت نفسه ببعض مميزات العنصر الزنجي ولكن هذه المميزات ليست بارزة جداً ، والمنطقة التى نجد فيها العرق تحوى عدة جزر متفرقة متباعدة ، وتصلح بشكل خاص لتطور العديد من الأنسال ، ويظهر أن بعض هذه الأنسال يختلف الواحد منها عن الآخر بقدر اختلافها عن أنسال معينة منسوبة إلى العنصر القوقازي أو المنغولي .

وهناك عرق آخر يتعذر تصنيفه تحت أى من المجموعات الثلاث السابقة ، وإن كان في الوقت نفسه ذا أهمية خاصة لعلماء الأنثروبولوجيا ، وهذا العرق هو الاسترالى ، ويبدو أن أسلاف هذه الفئة قد دخلوا قارتهم في أزمنة قديمة جداً ، وكان احتكاكهم بالعالم الخارجى فيما بعد محدوداً جداً ، ويظهر أن أعضاء هذا العرق الحاليين يلتقون مع بعض أنسال الإنسان المنقرضة في نقاط أكثر من تلك التى يلتقون فيها مع أى من الأنسال الموجودة ، ومن المحتمل على ما يبدو أنهم ليسوا إلا نسلأ مهجناً انحدر من نوع بشرى عام تطورت منه جميع الأنسال والعروق اللاحقة ، ويتميز الاستراليون بطول الرأس ، وارتداد الجبهة وضخامة حرف الحاجب وقصر الأنف وعرضه ، وامتلاء الشفاة امتلاء معتدلاً وبروز الفكين بروزاً ملحوظاً ووفرة شعر الجسم واللحية ، وتموج شعر الرأس ، واختصاب البشرة بلون بنى معتدل إلى بنى غامق ، ويبدون شبيهاً غامضاً من نوع أو آخر بجميع العناصر ، ولكن مميزاتهم البدائية تطفئ على كل هذا الشبه .

وفي الوقت الذى يشكل التصنيف السابق أداة مناسبة لترتيب مواد وصفية ، نجد أن الأنسال تنفرد بوحدها ضمن هذا التصنيف التى

تنطوى على أهمية وظيفية ، فالأنسال كيانات بيولوجية أصلية ، إذ هي مجموعات تتميز بمشابهات جسمية وثيقة الصلة وصفات وراثية مشتركة ، في حين أن العروق والعناصر هي نوع من التجريد ، ويزداد ذلك وضوحاً عند دراسة توزيع الأنسال ومثابة الواحد منها للآخر ، وباستثناء المناطق التى شهدت في المدة الأخيرة تحركات سكانية واسعة النطاق ، نجد عادة أن كل نسل يشابه جيرانه القريبين في معظم الوجوه ، وتتناقض أوجه هذا التشابه كلما بعد هؤلاء الجيران ، وحتى أشد الأنسال على ما يبدو يتداخل الواحد منها بالآخر بطريقة مدرجة شأنها في ذلك شأن البيانات التى تتداخل بعضها ببعض إذ أن كليهما يظهر تغيرات تدريجية تراكم كلما ابتعدنا عن نقطة معينة ، وهذا هو بالضبط الوضع الذى نتوقع أن تجده في حالة نوع انتشر انتشاراً واسعاً ثم تفرق إلى سلسلة من الأصناف المحلية ، وفي الوقت نفسه ، تجد صعوبة بالغة في تحليل هذه الظاهرة بالاستناد إلى النظرية القائلة بوجود أنماط متميزة في أصلها ما لم تفترض أن أغلبية الأنسال الموجودة هي نتيجة للتهجين (لينتون : ص ٦٣ ، ٦٦) .

تعليق : في ضوء التصنيف للسلالات البشرية الثلاثة الكبرى ، القوقازية ، والمنغولية ، والزنجية ، وأنساقها الفرعية نجدها تستند على الخصائص البيولوجية الوراثية ، ولكن هناك اتجاهات أخرى تستغل هذا التصنيف في توجهات أيديولوجية تسعى إلى تأكيد سيادة أجناس على غيرها من منطلق اختلافها في ألوان البشرة ، يعطى تمازياً جسمانياً وعقلياً ، مما يخولها حق الهيمنة على باقى الأجناس وهنا تبدأ العنصرية والتمييز العنصرى ، وعلى ذلك لا تصبح القضية التى بين أيدينا تقسيم منهجي لخصائص الشعوب بقدر ما هي أحد مبررات التمييز العنصرى (T.K. Ommen: P. 96).

الواقع أن العنصرية أو التمييز العنصرى ينبنى على مغالطة

ارتباطات الاختلافات البيولوجية المرتبطة بالبيئة الوراثية ، أو المظاهر الوراثية ، خاصة إذا ما أدركنا أن السلالة أو اللون يرتبطان بالبيئة الاجتماعية التي تعيش فيها ، والدليل على ذلك ما يؤكد " ميللز Mills " في نظريته عن تأثير البيئة في تطور الجسم البشري ، مؤكداً على أن المناخ ودرجة الحرارة والرطوبة تؤثر في حرارة الجسم ، وتؤدي بالتالي إلى تعديلات هامة في نشاط الجسم وهضم المواد الغذائية ، كما يعتقد أن هناك تشابكاً معقداً بين نمو الجسم وعادات الطعام ومن النضوج ، والنشاط الجسمي ومدى التأثير بالأمراض ، وأن هذه العوامل كلها ترتبط بالفروق في الظروف المناخية ، ومن ثم لا يبقى مجال للشك في قدرة الكائن البشري على الاستجابة للفروق البيئية ضمن نطاق إمكاناته الوراثية (Linton : P. 28).

محمل القول أن عملية التصنيف بعامة ، بما تضمنه من تعميم وتجربة واختزال إنما تحقق هدفاً أساسياً من الأهداف التوافقية لليلة ، أو للمعرفة الإنسانية بعامة ، ومن هنا فإن ما نحن بصدد من اتجاه إلى تصنيف البشر ، إنما هو نوع من السعى إلى بلوغ ما يحققه التعميم والتجريد والاختزال من وظيفة توافقية للعامة ، أي أن تلك التصنيفات في النهاية إنما تحقق علماً بالغاً ما بلغ من زيف أو صدق لا يحسمه إلى منهجية الاختبار .

لقد أحرزت الدراسات المتعلقة بالأجسام البشرية تقدماً هائلاً في العقود الأخيرة ، غير أن النتائج المحرزة والتي تم التوصل إليها في هذا المجال مشتتة وموزعة من مختلف الفروع والتخصصات العلمية ، ويشير (روكانج) أستاذ السلالات باكاديمية العلوم الصينية أنه حان الوقت لجمع شتات دراسات الأجسام البشرية وإدماجها في مادة تخصص علمي واحد يجمعها وذلك بإنشاء فرع جديد في مجال علم الإنسان ، ويقترح أن

يكون علم الأنثروبولوجيا الجديد في تعريفه لهذا العلم أنه يهتم بدراسة عمليات الصفات الجسمانية للجنس البشرى ككل والتغيرات التى تطرأ عليه ، وهذا يشمل أوجه التشابه بين الإنسان وعالم الحيوان ، وأوجه الاختلاف بينهما وخاصة فصيلة الحيوانات الثديية الرئيسيات قريبة الشبه من الإنسان ويصوره خاصة الثدييات العليا منها مثل القردة والقردة العليا ، بما فى ذلك دراسة بيئية وتكوين جسم الإنسان والتغيرات التى تطرأ عليه مثل أوجه الاختلاف ، والتشابه أو القرابة بينهما فى البنية .

والتركيب الجسمانى وطبيعة جسم الإنسان للأمراض التى تصيبه بالتغيرات الجنسية التى تطرأ عليه وطول حياة وعمر الإنسان حتى بلوغه سن اليأس ، والهزم والشيخوخة ، كما يدرس هذا العلم التوافق البيولوجى للإنسان أو الساعة البيولوجية للجسم البشرى ، ومدى التكيف فى وظائف الأعضاء بالجسم البشرى مع الظروف البيئية والناحية والتغيرات الكمية والنوعية التى تحدث فى جسم الإنسان طوال فترة حياته ، كما شمل دراسة وتصنيف البشر إلى أجناس والصفات والسمات الجسمانية التى يتميز بها كل جنس ولأسباب التى أدت إلى ظهور هذه الأجناس وهذه الصفات من البشر (ووروكانج : ص ٧٨) ولقد أدت هذه العوامل الى توفير المادة العلمية لإنطلاق الأنثروبولوجيا التطبيقية .

- الأنثروبولوجيا التطبيقية :-

وهي بإيجاز التطبيق العملى للنظريات والنتائج الإثنولوجية (الثقافية والاجتماعية) فى الإدارة والتعليم والخدمة العسكرية والمدنية والتخطيط والتنظيم الصناعى والتجارى ، وبمعنى أوسع هي الأسس العلمية فى حل المشاكل العملية ، والجدير بالذكر أن ظهر عام ١٩٤٠ ثلاثة أعمال لها أهميتها فى توجيه الفكر والدراسة والأنثروبولوجية فى إنجلترا خلال فترة ما بعد الحرب ، أولها كتاب الأنساق السياسية الأفريقية الذى

ألفه " مايرنويتس " - و " إيفانز برتشارد " عن النوير والنسق السياسى عند الأنوك Anuak وترجع أهمية تلك الأعمال إلى أنها تناولت موضوعات جديدة مثل دراسة الأنساق السياسية لمجتمعات ليس لديها حكومة مركز مثل السودان الإنجليزى المصرى حينذاك كما كشفت تلك الأعمال أوجهاً جديدة للأنساق السياسية الإنقسامية والتي حلت أيضاً العلاقات القرابية بتلك المجتمعات وذلك على مستوى العلاقات الشخصية ، الواقع أن هذه الدراسات في مجملها - قد وضعت أسباب الدراسات العقلية للأنثروبولوجيين الإنجليز بمجتمعات أفريقيا خلال عقد الخمسينات لإيجاد حلول للمشكلات والتنظيم البشرى (فهيم: ص ١٧٧ - ١٧٨) .

وإنطلاقاً من العديد من الدراسات المتوافرة على نماذج شعوبية يكشف التراث على أن الكثير من هذه الدراسات كان بمثابة أضواء على نماذج ثقافية نحاول فهم أبعاد دينامياتها للدخول في دائرتها وتطويرها لأيدولوجية الدول المستعمرة ، وقد يكون ذلك في نفس الوقت صادراً عن أغراض علمية ومعرفية ، وإذا القينا نظرة على فعالية التطبيقات العملية لدراسة الإنسان حتى فترة الحرب العالمية الأولى نجد أن هذا العلم أمكن توظيفه بشكل عملي.

لقد ارتبط أول استخدام عملي بتاريخ ودراسات الإنسان بصنع القرارات في إدارة شعوب المستعمرات الفرنسية والبريطانية والهولندية ، التي أدركت أهمية منهج (علم الإنسان) في فهم الحقائق ولقد أدى ذلك إلى استفادة حكومة الولايات المتحدة بالدراسات الأنثروبولوجية في تقديم وتخطيط الخدمات التي تؤدى للهنود الحمر ، وفي إدارة المناطق التي تخضع لسيطرتها في المحيط الهادى ، ويبدو أن الإدارة كانت أكثر فاعلية وأكثر إرضاء لكل من الأهالي وموظفي الشعوب المستعمرة ، حينما كانت الأساليب والمعلومات الأنثروبولوجية تستخدم على نطاق واسع ، وأصبحت

الأساليب والمعلومات الأنثروبولوجية تفيد في السلم والحرب على حد سواء. وإبان الحرب العالمية الثانية بدأ الأنثروبولوجيون الإسهام المباشر في المجالات العسكرية والمدنية ، فلقد تولى الإنجليز مكانة استشارية في وزارة الخارجية والبحرية والاستعلامات ودائرة المسح الاجتماعي في ميادين القتال ، فكان أحدهم مستشاراً سياسياً في منطقة الشرق الأوسط ، وكان منهم المسئول عن الإدارة الشاسعة للمستعمرات المصرية والسودانية ومشاكل الاتصال مع السكان الوطنيين في كينيا والحبشة (Clyde : P. 331 – 332).

الواقع أن الميادين العسكرية خضيت بفاعلية تطبيق الأنثروبولوجيا في مجالات الاهتمام ، خاصة في نواحي الحرب النفسية بفعلها ورد هذا الفعل على المحاربين من بعض الأصول العرقية ، المتجنسين بجنسيات أوروبية وأمريكية ، أو على بعض الأسرى الوطنيين إن لم يكن على الوطنيين أنفسهم.

لقد استطاع الأنثروبولوجيون العسكريون أن يأكدوا على أهمية العلم بفضل الإسهام في تدريب الوحدات العسكرية على لغات سكان المناطق المستعمرة، وإعداد المعلومات والكتيبات عن أبحاثها وعاداتها وتقاليدها .

وفي ضوء تطور مناهج هذا العلم اتضحت أهميته في الاستخدامات العسكرية الأمريكية أثناء الحرب خاصة في مجالات الخدمة الإستراتيجية ومسح القصف الإستراتيجي لتحديد المواقع ومسرح العمليات ، خاصة مناطق احتمال سقوط الطيارين ، وأهم مصادر الطعام وكيفية تجهيزه ، وأساليب الحماية والدفاع عن النفس من الكائنات المتوحشة ، بجانب ذلك كان الإعداد الأمثل للملابس الجنود حسب الطبيعة الفيزيائية للمناطق من حيث شدة الحرارة أو انخفاضها ، كما استفادت أيضاً في تصميم أقنعة الوقاية من الغازات السامة بما يلائم حجم الوجه ، هذا بجانب اختيارات

أطوال الجنود بما يتناسب وتصميم الطائرات والغواصات والدبابات .
من الطبيعي أن تستفيد الحكومات الاستعمارية العسكرية من
الدراسات الأنثروبولوجية لمساعدتها في إدارة شئون القبائل البدائية
والشعوب التي تخضع لسيطرتها الاستعمارية ، ومن هذه الحكومات على
سبيل المثال بريطانيا ، البرتغال ، أسبانيا ، وهولندا ، والمكسيك ، وفرنسا ،
وإيطاليا وحكومات أخرى كانت تسعى إلى فهم النظم الاجتماعية
والثقافية للشعوب المختلفة ، أو التي تخضع لوصيتها من أجل السيطرة
الإدارية ، ولم تكن تلك العلوف تخلص من أبعاد أخرى في إثارة الأزمات
وإجارتها للإبقاء على ولاء هذه الشعوب لنصالح دول الاستعمار ، وعلى الرغم
من هذا الاتجاه كان سائداً في فترات الاستعمار ، إلا أنه مع استقلال الكثير
من الشعوب عن الدول المستعمرة ظل تأثيرها في إثارة الصراع العرقي ،
وتحريك القبلية في نزاعات مستمرة للإبقاء على مصالحها الاقتصادية ،
والأيديولوجية (Clyde : P.P. 332 – 335) * .

وفي عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية كانت الولايات المتحدة تكاد
تكون الدولة الكبرى الوحيدة التي لم تتعرض للتدمير ، في حين تعرض
المنتصرون والمهزومون على حد سواء لدمار شديد ، ومن ناحية أخرى فقد
تصدت الولايات المتحدة بحكم نظامها الاجتماعي واحتفاظها بقوتها
الاقتصادية لقيادة أحد العسكريين الذين أنقسم إليهما عالم ما بعد الحرب .
وقد فرض ذلك التصدي على الولايات المتحدة مهمتين ، الأولى : تحمل
مسئولية إعادة بناء أوروبا المدمرة من خلال مشروع مارشال ، والثانية :
الحلول محل الدول الاستعمارية التقليدية في الأسواق العالمية ، ولقد أدت
هاتان المهمتان إلى رايح لا حدود له للصناعة الأمريكية يكفل فائضاً يسمح

* تبدو هذه الحقيقة في الصراع القبلي القائم بين البوشتون وكل من الطاجيك والهازارة والأوزبك
في أفغانستان .

بتمويل العديد من البحوث المتخصصة لفهم شعوب ذات حضارات عريقة تمثلت أساساً في اليابان والصين وألمانيا والاتحاد السوفيتي وكان الهدف منها دراسة الخصائص السيكولوجية المشتركة لدى تجمعات بشرية معينة ، ويحدد " رديجكر وفريجدا " الأهداف العملية لمثل هذه الدراسات التي تهدف شخصية الجماعة على النحو التالي :

١- إمكانية استخدام هذه الدراسات في الحرب النفسية باعتبار أنه يمكن أن تسهم في فهم عدد فعلى أو محتمل ، وبالتالي فإن تلك الدراسات في جوهرها سلاح فعلى يكشف عن ضعف العدو ، وأوهامه ، ومعايره ، وقيمه ، ورموزه ، كما يمكن أن تسهم في هزيمته النهائية .

٢- إمكانية استخدام تلك الدراسات في مجال الدعاية الداخلية وتبرير الاتجاهات العدوانية نحو العدو ، وإثارة النفور نحوه ، ووصمه بعدم الديموقراطية والحضارة.

٣- فضلاً عن ذلك فإن تلك الدراسات لا تقدم المعلومات عن الأعداء فحسب، بل عن الحلفاء أيضاً حتى يمكن المضى معهم بشكل أفضل ، ومساعدتهم بكفاءة أكبر (قدرى : ص ٢٨) .

وحيثما تنتقل إلى المجالات المدنية نجد دراسة " ستيفن كاسلز

Stephen Casteles " و " جودلا كوسال Godula Kosck "

تكشف عن تأثير الدراسات الأنثروبولوجية التطبيقية في كشف الواقع الاجتماعي للمهاجرين في مصانع غرب أوروبا ، خاصة هؤلاء الذين يصنفون من أصول عرقية مختلفة ، فقد وجد الباحثان أن الاختلاف بين ثقافات الشعوب يؤدي إلى الكثير من الصراعات داخل البناء التنظيمي للمصنع ، كما أن هذا التباين يعد أحد العوامل في الاختيارات المهنية والأشغال في الأعمال التي تتناسب مع ثقافة البعض دون الآخر، وإضعاف

مفعول الإضرابات (Caeteles : P. P. 110-120).

وبالنسبة للعلاقة بين التصنيع وملاءمته مع بيئة الإنسان ، فقد قامت بعض شركات التصميم الهندسى في تصميم القطارات بما يتناسب وأحجام الركاب، وذلك لحساب بعض شركات القطارات ، كما قام عالم أنثروبولوجى أمريكى بتصميم المقاعد الملائمة لأطفال المدارس ، ويبدو أن أصحاب المصانع كان لديهم قناعة بنتائج هذا العلم ، فاستعانوا بعلمائه في دراسة احتياجات المستهلكين وأذواقهم وعملية التسويق والاستهلاك ، وفي نفس الوقت أصبح اهتمام الأنثروبولوجيا التطبيقية يتطور بشكل حاسم في الدراسات الحضرية والسياسية ، خاصة ما يتعلق بتوزيع السكان في ضوء خصائصهم العرقية والقومية حتى يمكن التنبؤ بسلوكهم السياسى (Clyde : P. 169).

ومن المجالات الحديثة في ميادين الدراسات التطبيقية فرع الأنثروبولوجية الطبية ، وهي تأتى متوازنة مع علم الاجتماع الطبى ، وكلاهما يختص بدراسة الصحة والمرض ، وخلال نصف القرن الماضى شهد العلماء تطوراً ملموساً في النظرية والمنهج ، وإن كانت النتائج التى توصل إليها العلماء ساهمت في الكشف عن العلاقة بين البيئة الفيزيكية والاجتماعية وعلاقتها بالمرض والتوزيع الأيكولوجى، ومتطلبات توفير الخدمات لها .

لقد تعددت الدراسات الأنثروبولوجية الطبية في نطاق جغرافية المكان البدوى الريفي وعشوائيات المجتمع الحضرى ، وركزت في مهمتها على النوع والعرقيات ، أمراض الوراثة الوبائية والمعدية بجانب الأمراض المشتركة بين الإنسان والحيوان ، كما جاء الاهتمام بدراسة إصلاح الأراضى . وعلاقته بالمعتقدات الدينية.

ويقدم " ريفرز " Rivers تفسيرات للأنثروبولوجيا الطبية

وارتباطهما بالسحر والدين ، ودور العلماء ورجال الدين في ممارستها
استناداً على قوى تتجاوز قدرة البشر في العلاج . (91،Hunt: p.)
على الرغم أن بعض هذه الدراسات كانت ترتبط بالثقافة القبلية
والدينية ، إلا أن الواقع أن آثارها ما زالت تمارس في عصرنا الحديث .
خلاصة القول أن الأنثروبولوجيا التطبيقية أصبحت من المجالات
المتصلة لعلوم الطب والاجتماع والخدمة الاجتماعية .
وعند نقطة الخدمة الاجتماعية تجدر الإشارة إلى وجوب الفصل
بين المشكلات التي تعاني منها الشعوب البدائية وبين العمل على رفاهيتها ،
وينطلق هذا العمل في ضوء الأنثروبولوجيا التطبيقية التي تشخص
المشكلات ثم التدخل المهني للتغيير دون تصادم مع التقاليد ، ومن ثم يكون
التدخل بأساليب مهنية ومهارات يصفها التأهيل العلمي بالنظريات
الأنثروبولوجية ومناهج البحث فيها (Clyde : P. 383) و (ميد.
ص: ٢١٧).

الفصل الثاني

المدارس الأنثروبولوجية

المدارس الأنثروبولوجية

لا يستطيع أى علم أن يحدد أطره المعرفية بين زخم العلوم الأخرى إلا إذا استند إلى نظريات تفسر هويته وحقيقته وجوده ، والواقع أن تاريخ الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) حافل بالمحاولات الأولية والتفسيرات الظنية حول الإنسان الاجتماعي وتراثه الثقافي وتاريخه الحضاري .

لقد بدأت شواهد هذا العلم في الكتابات الأولى للرحالة والمبشرين والمستعمرين وغيرهم ، وقرب نهاية القرن التاسع عشر اضيف علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) إلى قائمة الاهتمامات التي كانت تتمثل في رحلات لاكتشاف التاريخ الطبيعي لبعض الأماكن غير المألوفة في العالم ، فقد تحول " أ. س. هادون Haddon " * من أحد علماء الحيوان إلى عالم أنثروبولوجي إبان رحلته لمضايق توريس في ميلانيزيا في الفترة ما بين عامي ١٨٨٨م - ١٨٨٩م ، وقد صحبه في رحلته الثانية العالم " ريفرز " * Rivers " ليقوم بدراسة السكان ، وبرغم من أن تطويره لمنهج البحث الميداني في تسجيل الأنساب Genealogies قد أدى إلى التفهم العميق لنظم القرابة الذي حققه علم الأنثروبولوجي الحديث ، فقد نشرت دراسات " ريفرز " وكذا دراسات علماء آخرين عن السكان خلال رحلة مضيق توريس في شكل سلسلة من الأبحاث الصغيرة يدور كل منها حول موضوع واحد ، وعلى هذا فمن خلال ذلك الاهتمام المبكر بالعبادات والثقافات عامة ، أو الموضوعات المفضلة ، يستطيع المرء أن يميز بين بداية

* هادن الفرد : (١٨٥٥ - ١٩٤٠) أنثروبولوجي وأثنولوجي بريطاني كان معنياً بدراسة صناعات وفنون الحضارات المختلفة .

* هانز ريفرز (١٨٦٤ - ١٩٢٣) زميل هادون في دراسة سكان مضايق توريس ، وعمل معه كإخصائي نفسى ، وهو من أنصار النظرية الانتشارية .

دراسة الجماعات البدائية كمجتمعات مغلقة ومتكاملة على أيدي
المبشرين الذين عاشوا لفترات طويلة بين شعوب غريبة عليهم قبل ظهور
علم الأنثولوجيا ، ففي عام ١٩٥١ نشر " لويس مورجان Morgan " * في
بداية حياته كأثنروبولوجي دراسة جزئية لهنود أروكوا وفي عام ١٨٨٨م
أظهرت دراسة علمية للأسكيموبقلم " فرانز بواس Boas " * ، وهنا
نجد دراسة للحياة رغم وجود بعض التحليل الواضح لكيفية تكامل أجزاء
الثقافة ، وقبل عام ١٩٠٠م ساعد " بواس " في تنظيم رحلة جيسوب
Gesup وكان من نتائجها أن ظهرت دراسات لبعض شعوب أمريكا
والهند وسيريا التي تتمثل لديها الثقافات بطريقة كاملة إلى حد ما .
(ردفيلد : ص ٥٨ - ٥٩)

من الطبيعي أن تثير الحقائق الأولى التي تجمعت عن المجتمعات
البدائية دهشة الإنسان العادي والباحثين في ميدان الأنثروبولوجيا ، فقد
فوجئت أوروبا بأن في العالم شعوباً قائمة لها نظمها وحضارتها ، ووجد
المستعمرون والمبشرون أن هناك تراثاً لدى هذه الشعوب يمكن أن يقاوم
ويضمن بل ويرفض الأخذ بالنظام أو العقائد الجديدة ، متمسكاً بتراثه في
السحر أو الكهانة أو التمولمية أو العادات الاجتماعية ، وأدركوا أن نظمهم
ليست إلا مرحلة من مراحل تطور هذه الأشكال ، وأخذت الكتب تصدر

* لويس هنري مورجان (١٨١٨م - ١٨٨١م) : من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين الأوائل ،
وضع نظرية في التطور الاجتماعي وكان لها تأثيرها على الدوائر السوسيولوجية لمدة بضع
سنوات ، وقد أكدت نظريته الأهمية الأساسية للعوامل التكنولوجية في ثقافات الشعوب .

* فرانز بواس (١٨٥٨م - ١٩٤٢م) : كان له تأثيره على دراسات الأنثروبولوجيا في أمريكا من
تلاميذه كروبر ، ولوى ، ورادين ، وهيرسكوفيتشي وغيرهم ، يعد من رواد الاتجاه الوظيفي
للاعتناء على البيانات العقلية ، وتوجيه اهتمامات الباحثين من الدراسات النظر إلى البحث
الميداني .

مصورة الحياة في هذه المجتمعات مما دعا بالضرورة إلى تأملها والنظر فيها وتفسيرها أو تأويلها ، وأخذ العلماء يلغون بأسئلتهم على هذه الوقائع والحقائق ويستخدمون فيها كل بطريقته الإجابة عليها ، وبقدر ما اختلفت أسئلة هؤلاء الباحثين عن أصل هذه النظم وتطورها وانتشارها وأهميتها للمجتمع ، بقدر ما يختلف الاتجاه والمذهب في تفسيرها ، ومن خلال هذه الاتجاهات تكونت ما يمكن أن نسميها بمبادئ الباحثين في الأنثروبولوجيا الاجتماعية (الخشاب : ص ٢٢٦ - ٢٢٧) .

وعند مصطلح الاتجاه ، يجوز الإشارة إلى أنه يعنى منطلق عام ، أو توجه فكري مميز ، وعادة ما يندرج تحت هذا المصطلح ليعنى أكثر من نظرية ، أو منهج في معالجة مشكلة ، وهناك مصطلح آخر وهو المدرسة ويعنى الإشارة إلى مجموعة من الأفراد والأعمال التي تتبنى فكراً نظرياً مشتركاً ، وأولئك الذين يستخدمون منهجاً محدداً في جمع المادة وتحليلها ، لهذا فمن المؤلف يحتوى على اتجاه معين من عدة مدارس .

وقد يحدث أيضاً أن تتباين وجهات النظر بين أصحاب المدرسة الواحدة الأنثروبولوجية ، وكثيراً ما تستخدم كلمة النظرية في لغتنا اليومية للإشارة إلى فرض واعتقاد لم يثبت صدقهما ، أو لم يقوم بعد الدليل أو البرهان على صحتها ، ينطبق هذا على استعمال كلمة نظرية في المجال العلمي أيضاً .

إذ أن النظرية العلمية تتضمن عنصرين أساسيين وهما ، السؤال الذي يطرحه والإجابة التي تقولها ، ولكي تثبت صحة هذه الإجابة لابد من وجود البرهان أو الدليل على صحتها ، وهذه الأدلة والبراهين لا تستقيم بدون حقائق ملموسة وأساس منطقي ، أو فروض تخضع للمشاهدة والتجربة . إذن فالنظرية عبارة عن إطار فكري يفسر فرضاً معيناً أو مجموعة من الفروض في نسق علمي مترابط ، ولا تنشأ النظرية من فراغ ، ذلك أن النظرية العلمية للإنسانية ترتبط بالضرورة بالزمان والمكان

ونوعية الحياة وتطلباتها (فهيم : ص ١٧٥) .

أما عن المدارس الرئيسية التى تحمل اتجاهات تفسير المتغيرات الثقافية فى انتشارها وتطورها ونظمها المتفاعلة اجتماعياً ونفسياً ، فىمكن تحديدها فى المدارس الانتشارية ، التطورية ، البنائية ، السيكلولوجية .

- المدرسة الانتشارية :-

يعنى مفهوم الانتشار Diffusion انتقال أدوات أو تطبيقات أو أفكار معينة من مجتمع لآخر ، أما عن طريق التجارة أو عن طريق الاتصال النظم أو العرض .

لقد برز هذا الاتجاه كمحاولة مناهضة لنظرية التطور لتفسير عمليات التغير الحضارى لتاريخ الإنسان سواء كان الفكر تطورياً أو انتشارياً .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الاتجاه قد تبنى منهجاً تاريخياً - جغرافياً بتأثير كبير من المدرسة الجغرافية الألمانية ، ورائدها " فردريك راتزال " ، الذى ركز على أهمية الاتصالات والعلاقات الحضارية بين الشعوب ودورها فى النمو الحضارى ، وقد نمت تلاميذه هذا الاتجاه وخاصة " هوينريخ شورتز H. Schurtz " الذى أبرز فكرة وجود علاقات حضارية بين العالم القديم (إندونيسيا وماليزيا) والعالم الجديد (أمريكا) وكذلك ليوفروبينيوس L. Frobenius صاحب نظرية الانتشار الحضارى بين أندونيسيا وأفريقيا ، وانطلاقاً من هذا المنظر افترض البعض أن عملية الانتشار هذه ربما تكون قد بدأت من مركز حضارى محدد ، ثم انتقلت عبر الزمان إلى أجزاء العالم المختلفة من خلال الاتصال بين الشعوب (فهيم: ص ١٥٩) .

خلال الربع الأول من القرن الحالى عكف الباحثون الأنثروبولوجيون

على جميع الوثائق التى يحتاجون إليها من أجل إثبات ظاهرة الاقتباس بين الثقافات المختلفة ، ومن الطريف ملاحظة أن العامل التاريخي من وجهة نظر الطريقة الأنثروبولوجية قد احتل مكان الصدارة حتى في المحاولات المبذولة لإثبات ظاهرة الانتشار الثقافي الناجمة عن الاحتكاك بين الشعوب ، ومع ذلك إلا أن هؤلاء الباحثين كانوا يدركون جيداً أهمية البيانات التاريخية في فهم العوامل الثقافية الدينامية ، كما يلاحظ أيضاً أن الأبحاث الخاصة التى تقترن باسماء " بواس Boas " " نوردنسكريولد Nordenskiöld " ، " كروبر Kroeber " و " سبير Spier " وغيرهم من الباحثين قد أصبحت من المراجع الأساسية في المحيط الأكاديمي ، والشئ الملاحظ أن الدراسات الميدانية في المنطقة الساحلية الغربية من أمريكا الشمالية والمنطقة الساحلية الشرقية من سيبيريا قد أثبتت في مقارنتها أن مضيق برنج كان أحد القنوات التى ساعدت على إيجاد علاقات تاريخية بين المنطقتين ، كما أثبتت أيضاً الدراسات العرقية المقارنة التى أجراها " نوردنسكريولد " قيام اتصالات واسعة النطاق بين الشعوب التى عاشت في أمريكا الجنوبية ، وكذلك الحال بالنسبة للأبحاث الأمريكية التى أجراها " كروبر " في غرب كاليفورنيا والأبحاث التركيبية التى أجراها " سبير " على قصة الشمس في منطقة السهول .

خلاصة القول أن نتائج هذه الدراسات تؤكد الدلائل على شيوع ظاهرة الانتشار الثقافي ، غير أن الأهمية لهذه الدراسات تكمن في أنها زودت الباحثين علمياً بالخطوات التى مرت بها عمليات الاقتباس .

ومن الضروري هنا أن نميز بين نظريات هؤلاء الباحثين ومناهجهم من جهة ، وبين الطرق والأساليب الأخرى التى اتجهت أيضاً اتجاهها " تاريخياً " من جهة أخرى ، فالدراسات التوزيعية التى أجراها هؤلاء الباحثون تقوم أولاً على الطريقة التجريبية ، أى أنها تنطلق من البيانات

والعطيات المتوافرة وتستخلص نتائجها منها ، ثم هي تعنى بدراسة ظاهرات ثقافية معينة في مناطق محددة ، ولذا يمكن القول أنها تختلف اختلافاً بيناً عن المدرستين التوزيعيتين، الإنجليزية والألمانية اللتين انصب اهتمامهما على إجراء استقصاء شامل لظاهرة الانتشار الثقافي المرتبطة بظاهرة الاتصال بين الشعوب ، ولذلك استناداً إلى افتراضات مسبقة ، وكلتا المدرستين تفترض وجود نزعة شديدة تميل إلى المحافظة وتعتبر هذه النزعة من الأمور المسلم بها ، ومن الافتراضات الأساسية الأخرى التي اعتمدت عليها هاتان المدرستان الاعتقاد بأن أى عنصر ثقافي معين (أو أية مجموعة من السمات الثقافية) يمكن أن يحافظ على هويته خلال انتقاله من شعب لآخر في الأماكن المأهولة من العالم .

ومع أن أنصار هاتين المدرستين قلماً يشيرون إلى هذا الافتراض صراحة ، فإن النظم التحليلية التي وضعوها لا يمكن أن تستند إلى أسس منطقية سليمة إلا إذا سلمنا مسبقاً بصحة فروضها ، والدليل على ذلك نحدد في محورين :

المحور الأول : المدرسة الإنجليزية التي قادها العالمان الإنجليزيان "ج. اليوت سميث" و"و. ج. برى" وذاعت شهرتها في العقد الثالث من القرن العشرين لم تصمد للانتقادات الكثيرة التي وجهت إليها ، وهي اليوم مجرد طرق أكاديمية لا تنطوي على أية فائدة عملية أما مؤسسها "اليوت سميث" فكان عالماً مختصاً بالتشريح وقد أجرى دراسات علمية على جماجم الموميات المصرية وأعجب بالحضارة المصرية القديمة أيما إعجاب ، حتى أنه اعتقد أنها المصدر الأصلي الذي نشأت منه الحضارات العالمية الأخرى.

وترى نظريته أن الحضارات العالمية الأخرى اقتبست عن الحضارة المصرية الاعتقاد بأن الحكام هم "أبناء الشمس" ، بالإضافة إلى طريقة بناء المعابد والمسلات والأهرامات واستخدام الذهب واللؤلؤ في صناعة الحلى

وطريقة التحنيط، وغير ذلك من المعالم الحضارية المصرية ، وبموجب هذه النظرية انتقلت معالم الحضارة المصرية القديمة إلى الهند والشرق الأقصى ، ثم عبرت المحيط الهادى إلى الأمريكيتين وانتشرت كذلك في الأجزاء الشمالية والشمالية الغربية من القارة الأفريقية ومنها انتقلت إلى أوروبا حيث وصلت انتشارها حتى بلغت بريطانيا ودول اسكتلندا والمكسيك ، وعلى ذلك فإن بقايا الأجسام المحنطة التى وجدت في بيرو ، والتاريس الرملية التى عثر عليها في الوديان في ولايتى ميسيبى ، وأوهايو ، تؤكد على أن حضارة هذه الدول جاءت جذورها من مصر القديمة ، ثم انتشرت في أرجاء العالم بأشكالها المميزة ، ومن ثم أسهمت الحضارة المصرية في نقل المجتمعات التى تأثرت بها من طور الإنسان " جامع الطعام " إلى طور الإنسان المتحضر (Linton : P. 148).

والحقيقة التى تقال بالنسبة للحضارة المصرية ، أن السيادة العالمية كانت لها في تاريخ الشرق في القرن السادس عشر قبل الميلاد ، كما شمل سلطان الفرعون الأقطار الآسيوية وأفريقية المجاورة ، رسخها " تحتمس الثالث " بما قام به من غزوات في آسيا ، بجيوش منظمة جعلت السيادة المصرية لا ينازعها منازع ، من الجزر الإغريقية فسواحل آسيا الصغرى ومرتفعات أعالي نهر الفرات شمالاً ، إلى الشلال الرابع لنهر النيل جنوباً .

لقد جاءت نتائج فتوحات تحتمس الثالث - الفاتح أول شخصية لها نواح عالمية في التاريخ البشرى ، كما يعتبر أول بطل عالمي ، خرج بمصر من عزلتها في أحضان واديه الضيق إلى الاشتراك في العلاقات العالمية ، وفي نفس الوقت يرجع للحضارة المصرية النظرة إلى العبود الواحد وهو قرص الشمس ، وكانت هذه العقيدة تتجسد في عهد الدولة القديمة ، إذا كانوا يتصورون أن إله الشمس هو فرعون ، ومملكته مصر ، ومن ثم يمتد اتساع نطاق الملكة المصرية وعاليتها تحتم أن يمتد سلطان الإله بهذا

القدر ، وهنا كانت الملكية قد تغلغت بما يؤثر تأثيراً قوياً في الفكر والدين (برستد : ص ٢٩٢ — ٢٩٣) ، ومن الطبيعي ان يكون للحضارة المصرية تأثيرها الانتشاري في البلدان التي احتكت بها وتفاعلت معها .

المحور الثاني : إن المدرسة الانتشارية وهي المدرسة " الثقافية والتاريخية " في المانيا والنمسا وتستند هذه النظرية إلى الفرضيات الأصلية التي وضعها " فرتز جرايبنر Fritz Graebner " وزميله " فوي Foy " وطورها " الأب و. شمدت Father Schmidt " وتميل هذه المدرسة إلى نفي وجود مصدر أصلي واحد للحضارات المختلفة ، ويفترض أنصارها وجود سلسلة من " الحلقات الثقافية " التي تمثل ظاهرات تحددها علاقات زمانية ومكانية في آن واحد ، فكل حلقة تتميز بمركب ثقافي يتألف من سلسلة من السمات غير المترابطة ، ويمكن بالتالي إخضاعها لما يعرف بمعايير " الشكل والكم Quantity Form " من أجل التثبت من العلاقات التاريخية التي افترض وجودها في أجزاء مختلفة من العالم .

ويسلم أصحاب هذه النظرية أنه من المرغوب فيه إثبات الطرق التي تمت بواسطتها عملية الانتشار الثقافي ، ولكنهم يعتقدون أن ذلك ليس أمراً لا غنى عنه ، فإذا وجد ذات المركب الثقافي في مناطق متباعدة جغرافياً ، فمن المفروض أن يكون هذا المركب المشترك دليلاً على حدوث اتصال تاريخي في الماضي ، وأنه إعادة بناء مثل هذه الافتراضات التاريخية على هذا النطاق الواسع يمكن انتقادها من زوايا كثيرة ، فالأسلوب الوحيد الذي به نستطيع جمع البراهين هو الطريقة المقارنة التي تهمل العامل السيكولوجي ، على الرغم من أهميته الحيوية في صوغ الثقافة .

أما الطريقة الرئيسية التي استخدمها أنصار هذا الاتجاه فهي دراسة العلاقة بين الجوانب المختلفة لثقافة معينة وردود فعل كل منها تجاه الآخر ، فالأبحاث التي أجراها " مالينوفسكي Malinowski " أو " فيرث

Firth "أو" فورتن Fortune " في ميلانيزيا وجزر المحيط الهادى الجنوبى تميزت بتحليل مركز للثقافة الصينية التى عنى كل منهم بدراستها ، أو بجانب واحد فقط من هذه الثقافة ، مع الإشارة بكثير من التفصيل إلى كيفية تكامل هذا الجانب مع الجوانب الأخرى .

الواقع أن أنصار هذا الاتجاه لم ينكروا دافع التغير الثقافى ، كما أنهم لم ينكروا أن حياة المجتمعات تسير على أكثر من وتيرة على المستوى الزمنى الواحد ، ولكنهم في نفس الوقت أنكروا البعد التاريخى في دراساتهم ، وانصب اهتمامهم على تناول ثقافة محددة ، ولهذا السبب أطلق على أصحاب هذا الاتجاه بالوظيفيين Functionalist .

غير أن أصحاب الاتجاه الانتشارى كان إهتمامهم بدراسة انتشار الثقافات على ظاهرة التغير الثقافى ، وتحليل ثقافات مستقرة ومنعزلة على المجتمعات الوطنية التى كان لها احتكاك بالمجتمعات الأوروبية ومدى تأثيرها بثقافات وعادات وتقاليدها هذه المجتمعات ، وعلى سبيل المثال نجد الثقافات التى تأثرت بها هي المجتمعات الأفريقية والأسترالية والميلانيزية التى جاءت نتيجة احتكاكها بالثقافة الأوروبية .

ولكى يصل الباحثون إلى فهم التغيرات الثقافية بين هذه الشعوب ، كان لابد من البحث عن مصادر هذا التغير ومشكلة تكاملها ، وهكذا اضطر هؤلاء العلماء إلى ضرورة دراسة التغيرات الثقافية في ضوء متغيرين أساسيين : الأول داخلى ، والثانى خارجى .

فبالنسبة للمتغير الداخلى فهو الذى ينشأ من الاختراعات أو الاكتشافات ، أما الخارجى فهو يعود إلى عملية الاقتباس ، وتصبح المشكلة المهمة التى تبدو في كلا الحالتين ، هي ما إذا كان المجتمع يتقبل العنصر الجديد أو يرفضه ، فإذا كان مصيره الرفض ، فإنه سرعان ما ينسحب ويختفى ، أما إذا صادف قبولا فالهم هنا ، أن ننتظر إلى العملية التى تم بها

قبوله وتمثله في عادات المجتمع وتقاليده ، وعلى كل ذلك يصبح السؤال الذى يطرح نفسه هو : هل تعرضت الثقافة الجديدة إلى نوع من أنواع التغير اثناء عملية الاندماج بالثقافة الأصلية الماضية .

بالرغم من صعوبة الإجابة على هذا السؤال لعدم توافر دراسات تاريخية تكشف عن صور اندماج الثقافات ، خاصة في المجتمعات البدائية التى لم يتوافر لها سجلات تاريخية ، إلا أن هناك مؤشرات يمكن الاستدلال منها تبدو تاريخياً في الاكتشافات والاختراعات ، وعند هذه النقطة لابد أن نحدد مفاهيم بحوثنا ، خاصة فيما يتصل بمصطلح الاكتشاف **Discovery والاختراع Invention** .

- الاكتشاف والاختراع :-

بداية نستطيع أن نحدد مفهوم المصطلحين والتمييز بينهما ، أولاً أن مصطلح الاكتشاف يعنى ظاهرة تاريخية لم تكن معلومة لدينا ثم أميط اللثام عنها ، ثانياً يعرف مصطلح الاختراع بأنه اكتشاف هادف يتطلب ثلاثة شروط : الفرصة المواتية ، والملاحظة ، والاحتمال المقترن بالخيال ، وبمعنى آخر فإن الاختراع مرتبط بالحاجة .

ويذهب "ديسكون R. B. Dixon" في توضيحه لعانى المصطلحين بالقول بأن الاختراع قد يطرأ عليه تحسينات أو انحراف في الشكل أو التركيب ، وهذا يساعد على زيادة فعالية الشئ المخترع في أداء وظيفته ، وعلى ذلك فإن الاكتشاف والاختراع لا تنفي الواحدة منها الآخر ، وكثيراً ما تتلاقى الظاهرتان أو تندمج الواحدة بالأخرى بحيث يصعب الفصل بينهما .

ولكن هناك ملاحظة على تعريف "ديكسون" لمصطلح اختراع ، فالعنى يكاد ينحصر كلياً في مجال الثقافة المادية ، التى استخلصها منا لإنتاج المادى ، وهو يتجاهل دور الأفكار التى تسهم في التغير الثقافي

وانتشاره.

ومع ذلك يبدو أن هناك بعض من الاتفاق في الرأي القائل ، أنه بينما الاكتشاف عبارة عن العثور على شيء فإنه بالفعل حقيقة ، فالاختراع عبارة عن تنمية واعية إلى حد ما للظواهر الثقافية القائمة على أنه أي إضافة ثقافية على حين أن الاختراع عبارة عن اكتشاف بشروط معينة لتطبيق الاكتشاف ولا يمكن الفصل والتمييز بين المفهومين بشكل قاطع وهو أمر متفق عليه بين الأنثروبولوجيين ، إذ ينظرون إلى كلاهما بأنه وسيلة لتغيير الثقافة وانتشارها من الداخل على خلاف الابتداع ، إذن فالإكتشاف شأنه شأن الاختراع كمظهر من مظاهر التغيير الثقافي (أيكه : ص ٤٠) .

وعموماً مهما تعددت الأدلة على ظاهرة الانتشار الثقافي فإننا نواجه هنا أيضاً ذات المشكلة التي واجهناها عند بحث الاختراعات والاكتشافات . وتتلخص هذه المشكلة في الأسئلة الآتية لماذا يقبل مجتمع ما بعض التجديدات التي تتضمنها ثقافة أجنبية ويرفض البعض الآخر ؟ لماذا يقبل هذا المجتمع أحد التجديدات بجميع مقوماته ولا يقبل آخر إلا جزئياً ؟ لماذا يدخل المجتمع تعديلات طفيفة على بعض التجديدات التي يقبلها في حين يدخل تعديلات جذرية على البعض الآخر ؟ (Linton: P. 150 – 153) ، قد تكون الإجابة أكثر حسماً في ضوء التطور الإنساني واحتياجاته المادية والثقافية وهو ما نميل إلى تفسيره المدرسة التطورية.

- المدرسة التطورية :-

يؤرخ إلى هذه المدرسة التطورية Evolutionary في القرن التاسع عشر ، بروادها الأوائل ومن أبرز روادها " باخوفن " و " ماكلينان " والسير " هنري مين " و " لويس مورجان " ، لقد نظر هؤلاء العلماء إلى تاريخ الحضارات البشرية بصورة عامة ، فوجدوا فترات مجهولة في

الحضارات القديمة ، وفي ضوء هذه الحقائق لجأوا إلى التاريخ الظنى وكانت الصعوبة الرئيسية التى واجهها رجال تلك المدرسة هي أن هناك إمكانية رسم أكثر من تاريخ ظنى واحد لأى نظام اجتماعى ، ولأى أصل حضارى ، وعلى هذا الأساس جاء تركيز هؤلاء العلماء على موضوعين أساسيين هما العائلة والدين ، وكانوا جميعاً يؤمنون بالتطور الاجتماعى ، وبالتقدم ، وبأن المجتمعات أنساق طبيعية .

وحينما نعود بهذا التاريخ إلى القرن الثامن عشر نجد الذين وصفوا المجتمعات البشرية البدائية بأن بينها جماعات من " المتوحشين " وعدداً مختلفاً من النظم الاجتماعية ، والاقتصادية ، والأدوات ، والآلات ، والتكنولوجيا ، ويصف الرحالة أنهم عثروا على عينات من مراحل " التوحش " و " البربرية " و " المدنية " ، وفي ضوء هذه الأفكار صار علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع يفكرون في إطار تعاقبى لمسيرة هذه المجتمعات البشرية ، يحاولون تحديد بعض المعايير للحكم على مدى تطور كل مجتمع في ضوء اكتشافاته واختراعاته (Clyde : P. 150).

لقد ذهب بعض من الفلاسفة المتفائلين بوجود قدرات هائلة لدى الإنسان تحثه على الإصلاح وتحسين الظروف التى يعيش في ظلها ، فجعل من هذه المجتمعات هي القوة المؤثرة التى تقرر القوانين والشرائع التى تتبعها المجتمعات في مسيرتها التقدمية ، وأكد بان الكشف عن تلك القوانين وتسخيرها لمصلحة المجتمع هو الموضوع المناسب لعلم الاجتماع ، وهذا بالضبط أدى إلى ظهور (فلسفة التاريخ) التى تأثر علم الاجتماع بها وخاصة علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر ، ومن هنا حاولت فلسفة التاريخ في ألمانيا أن تكشف القوانين الموضوعية لمسيرة المجتمعات البشرية ، فهل التاريخ يسير بخطة إلهية لا يستطيع العقل البشرى الكشف عنها وعن أهدافها ، أم أن هذه الخطة من صنع البشر يرسمها ويصممها الإنسان ويعرف أهدافها مقدماً ؟ فإن كان الأمر كذلك فما هي القوى التى تؤثر

في تصميمها وتنفيذها ؟ وكيف يمكن توجيهها ؟ هل أن القوانين الاجتماعية شاملة ، ومطلقة ، بغض النظر على عاملى الزمان والمكان ، أم أنها قوانين نسبية ؟

لقد كان موضوع مسيرة التاريخ موضع حوار منذ أكثر من مائة سنة في فلسفة التاريخ ومقارنة ما توصل إليه المؤرخون من آراء وبما أنجزه العلماء في العلوم الطبيعية ، وبذلك أصبح - فلسفة التاريخ جزء من نظرية المعرفة، ولكن الفلاسفة في القرن التاسع عشر كانوا يعنون في فلسفة التاريخ شيئاً آخر ألا وهو الوصول إلى تفسير فعلى للحوادث التاريخية (الطاهر : ص ١٣٨) .

لقد طرحت الكثير من الأسئلة حول استخدام التاريخ في الدراسات الأنثروبولوجية ومعطياته حول النظم الاجتماعية ، وهل يمكن أن يستخدم الأنثروبولوجي مناهج البحث التاريخي في دراسة المجتمعات التى لم تتوافر عنها تسجيلات مكتوبة .

لقد جاءت الإجابة عند " هربرت سبنسر " ١٨٧٨ بقوله : إن القصص أو السير بالنسبة للأنثروبولوجيا تماثل التاريخ بالنسبة لعلم الاجتماع ، كذلك كتب " ميتلند F.W. Maitland " عام ١٨٩٩م يقول : يجب على الأنثروبولوجيا أن تختار بين أن تكون تاريخاً ، أو لا تصبح شيئاً على الإطلاق ، وكان " ميتلند " من المهتمين بالراحل المتابعة التى يمر بها المجتمع البشرى .

وعند مقولة " سبنسر " نجد التفرقة التى يقيمها بين القصص أو الروايات الخاصة ببعض الأحداث التاريخية وبين الحدث عن التعميمات التى يمكن أن تصدق على الأجناس والسلالات البشرية في مجال الأنثروبولوجيا وعلى المجتمعات في ميادين علم الاجتماع ، وفي كلتا الحالتين يهتم " سبنسر " بمحاولة إقامة قوانين التطور ، وحينما يكتب

عن الأنثروبولوجيا كان يقصد بالذات ما يعرف الآن بالأنثروبولوجيا الفيزيائية ، لكن اهتمامه الأساسي يتمثل في أن الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع إنما يدخلان في نطاق العلم ، ومعنى ذلك أنهما يجب أن يبحثا في القوانين التي تحكم تطور المجتمعات البشرية وانتقالها من مرحلة إلى أخرى ، شأنهما في ذلك شأن العلوم الطبيعية والحيوية التي تصف تطور الكائنات البشرية وانتقالها من حالة إلى حالة أخرى متقدمة ، تعكس تطورها المعنوي والمادي .

ذلك أن " سبنسر " يعتقد أن تطور المجتمع الإنساني هو استمرار طبيعي ولازم من التطور العضوي ، على أية حال الشئ الذي يعنينا من ذلك كله أن هناك فريقاً يرى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس أنساق طبيعية Natural systems تخضع لقوانين اجتماعية يمكن اكتشافها والتوصل إليها عن طريق الملاحظة والاستقراء تم استخلاص التعميمات ، ويقابل ذلك فريق آخر يرى أن المجتمعات أنساق أخلاقية ، وبالتالي لا نستطيع أن نكتشف بصدها قوانين تماثل في صدقها القوانين الطبيعية ، ولهذا فإن الأنثروبولوجيا هي نوع من الدراسات الإنسانية التاريخية أكثر من كونها علم بالمعنى الذي يطلق على العلوم الطبيعية والحيوية ، ويختلف العلماء في رأيهم حول هذه المسألة فبينما نجد " رادكليف براون " من بين أنصار الفريق الأول ، نلاحظ أن " إيفانز بريتشارد " يعارض بشدة هذا الاتجاه ، إذ يقرر أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية لم تستطع حتى الآن أن تصل إلى شئ يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية ، لذلك يحق لنا أن نتشكك فيما إذا كانت الأنساق الاجتماعية هي في حقيقتها أنساق طبيعية على الإطلاق ، وإذن بالأنثروبولوجيا الاجتماعية لا تهتم بالعمليات ، قدر اهتمامها بالأشكال ، وتسعى إلى اكتشاف الأنماط لا القوانين وتبدل على الأنساق بدلاً من العلاقات الضرورية بين الأنشطة الاجتماعية ، كما أنها تحاول التأويل

أكثر من التفسير ، ومثل هذا الاتجاه في الدراسات الأنثروبولوجية يماثل الاتجاه التاريخي أكثر مما يقترب من تصور العلم .

أصبحت الفكرة القائلة : بأنه يتعين على الأنثروبولوجي أن يبحث بنفسه عن البيانات التي تحتاج إليها دراساته ، بدلاً من الاعتماد على كتابات الرحالة .

لقد بدأت خطوات البحوث الحقلية عند " فرانز بواس Boas " بدراسات عن الإسكيمو بين عامي ١٨٨٢م - ١٨٨٤م ، ثم قام " هادون " على رأس بعثة جامعة كامبردج لدراسة منطقة مضائق توريس Torres Straits " في المحيط الهادى بين عام ١٨٩٨م - ١٨٩٩م ، وكانت هذه الرحلة علامة مميزة في تشكيل الأنثروبولوجيا كعلم يحتاج إلى التخصص والتفرغ ، ويعتمد على الخبرة الحقلية باعتبارها عنصراً جوهرياً في تمرين الطلاب والدارسين لهذا العلم .

أما " مالينوفسكى " فهو الذى عمل على تدعيم البحث الحقلى في ميدان الأنثروبولوجيا ، فقد قام بدراسته لسكان جزر التروبريانند * Trobriand في ميلانيزيا أمضى فيها أربع سنوات بين أعوام ١٩١٤ - ١٩١٨م ، و هي فترة تطول كثيراً عن المدة التى أمضاها أى أنثروبولوجى آخر من قبل كما كان " مالينوفيسكى " هو أول أنثروبولوجى يستخدم لغة الأهالى أنفسهم في إجراء البحث، وكذلك أول من عاش مع الأهالى

* جزر تروبريانند : هي ثلاث جزر صغيرة تقع في الشمال الشرقى من جزيرة غينيا الجديدة ، سكانها يعيشون على الزراعة وصيد السمك ويمارسون الكثير من السحر ، ويتبادلون مع سكان الجزر المجاورة القلائد والأساور المصنوعة من الصدف وفق نظام معقد يطلق عليه كولا Kula ، يتم في شكل مراسيم واحتفالات عن طريق القيام برحلات بحرية (Clyde : P.) . (81)

وبطريقتهم الخاصة طيلة مدة الدراسة ، وترجع أهمية دراسات "مالينوفسكى" العقلية إلى أنها أكدت أن فهم الحياة الاجتماعية لدى شعب من الشعوب البدائية لن يتحقق إلا إذا درست دراسة مركزة ، كما كان يؤمن بأن القيام بدراسة عقلية مركزة واحدة على الأقل في مجتمع بدائي يؤلف جزءاً ضرورياً من تدريب الأنثروبولوجي الاجتماعي ، ويتلخص الموقف الحالى في أن علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية من المعاصرين يرون أن الدراسات التفصيلية المركزة التى تقوم على الملاحظة تستطيع إذا أجريت على عدد معين من المجتمعات بقصد حل بعض مشكلات محددة - أن تكشف لهم من طبيعة المجتمع البشرى أكثر مما تكشفه التعميمات الواسعة الفضفاضة التى كان العلماء السابقون يقدرونها على أساساً قراءاتهم الواسعة ، والنتيجة من ذلك كله هي أننا بدأنا نعرف بالفعل بعض الحقائق المؤكدة عن البدائيين (علياء ، وعلى : ص ٢٢٧ - ٢٩٩) .

وعلى ذلك فإن المدرسة التطورية التاريخية تأخذ في اعتبارها عنصر المكان إلى عنصر الزمان ، وهذا هو المسلك الأساسى الذى تقوم عليه التفرقة بين العلم والتاريخ ، ولاشك أن هذا الإصرار على أهمية المنهج في دراسة الثقافة يوجد لدى كثير من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية المحدثين ، بل أن هناك حركة قوية يتزعمها الآن "ليزلى هوايت L. White" * وهو باحث أمريكى ، تهدف هذه الحركة إلى إحياء الاتجاه التطورى.

- التطورية الجديدة :-

* ليزلى هوايت : ١٩٠٠ أنثروبولوجى أمريكى فى جامعة ميتشجان ١٩٣٠ - ١٩٣٢ ، قام برحلات دراسية بين هنود البويبلو بين عامى ١٩٢٦ - ١٩٥٢ ، له عدة مؤلفات فى الأنثروبولوجيا وعلم النفس .

حاول " ليزلى هوايت L. White تطوير المدرسة التطورية التقليدية في علم الأنثولوجى من خلال كتابه تطور الثقافة. ويميز " هوايت " بين مجال تاريخ الثقافة ، ومجال التطور الثقافي ، فتاريخ عنده عملية زمنية تتناول الخاص والمتفرد ، أما التطور فهو عملية شكلية زمانية تبدو فيه الظواهر الثقافية كمتتابع زمنى من أشكال البناء الوظيفي .

والملاحظ في اتجاهات " هوايت " أنه أسس علماً للثقافة يرى فيها كياناً فوق عضوى بمعنى عدم تفسيرها بالرجوع إلى الظواهر السيكولوجية ، وإنما من خلال الثقافة نفسها ، وبناء عليه نظر إلى تطور الثقافة كعملية مستقلة تماماً تعلو على كل الارتباطات التاريخية العرضية .

ومع ذلك واجه هذا الاتجاه اعتراضاً من التطوريين ولم تلق نظرية هوايت أى تقدير (أيكة : ص ١١٤) ، وهذا ما أدى إلى ظهور مدرسة أخرى جديدة وهي المدرسة البنائية الوظيفية .

- المدرسة البنائية الوظيفية :-

في أوائل هذا القرن ظهرت مدرسة جديدة سميت بالمدرسة الوظيفية Functionalism of)Functional School (Anthropology) ويميل الاتجاه في هذه المدرسة إلى أنه لا تطورى وبالتالي لا تاريخي .

وقامت هذه المدرسة على أسس أهمها :

أولاً : تفسير أى عنصر حضارى على أساس كونه جزءاً في نظام اجتماعى أو مجموعة بشرية أو مركب حضارى .
ثانياً : أن كل أجزاء الحضارة ترتبط وظيفياً وتسهم في حلقة

الازدهار الاجتماعي وفي الإبقاء على الكيان الاجتماعي .

ثالثاً : أن وظيفة الحضارة إشباع الرغبات المتصلة لأفراد الجنس البشرى بصفاتهم كائنات حية تعيش في بيئة ذات صفات معينة .

كما نظرت هذه المدرسة إلى المجتمع نظرة جديدة ، تقدم على أساس مقارنته بالجسم البشرى ، فكما أن للجسم البشرى تشريحاً ووظائف فإن للمجتمع كذلك بناء ووظيفة ، وقال أن النظم الاجتماعية تقوم بوظائفها داخل اطار البناء الاجتماعي Structure Social المكون من الأفراد Individuals المرتبطين بعلاقات اجتماعية محددة مكونين بذلك كلاً متكاملاً ، وعلى هذا فإن الحياة الاجتماعية لأى مجتمع هي أداء البناء الاجتماعي لوظائفه ، إذن فالبناء الاجتماعي يعد وحدة وظيفية ، فهو يعيش مجرد تجمع أفراد ولكنه كالكائن الحى ، كل متكامل ، وواضح أن الوظيفة إن كانت بالنسبة للفرد أساس للنظام الاجتماعي فهى تعد عماد فلسفة هذه المدرسة (Clyde : PP. 150).

الواقع كان لظهور فكرة البناء الاجتماعي ، وتصور المجتمع وحدة متماسكة أثره في توجيه البحوث الأنثروبولوجية وبعض الدراسات الاجتماعية إلى محاولة الكشف عن تشابك النظم التى تسود في المجتمعات المحلية ، على أساس أنه لن يمكن فهم أى نظام اجتماعى " Social Institution " فهماً صحيحاً دون دراسته في علاقته بالنظم الأخرى السائدة في ذلك المجتمع المحلى بالذات ، تم في علاقته بالكل الذى يدخل في تكوينه ، ولقد ترتب على ذلك ظهور مفهوم " الوظيفة الاجتماعية Social Function " التى يقصد بها العلماء المحدثون الدور الذى يلعبه النظام في البناء الاجتماعي الشامل ، لقد أدى ظهور هذا المفهوم في مجال الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية إلى ظهور الاتجاه الوظيفي

Functionalism كنتيجة لنظرة العلماء إلى المجتمع على أنه نسق

واحد يتألف من عدد من العناصر المتفاعلة المتساندة التي يؤثر بعضها في بعض ويعدل بعضها بعضاً ، كما أن الاتجاه الوظيفي يعنى بالضرورة الاهتمام بالتعرف على مدى التشابك والتفاعل القائمين بين النظم التي تؤلف حياة المجتمع ككل ، ونصيب كل منها في المحافظة على تماسك ذلك المجتمع واستمرار وحدته وكيانه .

ومع أن النزعة الوظيفية لم تظهر كاتجاه قوى واضح في ميدان الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية إلا مع بداية هذا القرن ، وبخاصة بعد أن أبدى علماء الأنثروبولوجية اهتماماً متزايداً بدراسة المجتمعات المحلية الصغيرة دراسة مركزة Intensive تحيط بكافة مظاهر الحياة ومختلف النشاط الاجتماعي فيها ، فالفكرة ذاتها قديمة تمتد جذورها إلى التفكير الاجتماعي القديم ، كما تؤخذ بوادرها في كتابات عدد كبير من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ممن لا نعتبرهم علماء وظيفيين بالمقاييس الحديثة ، فمفهوم الوظيفة الاجتماعية يظهر في التأملات الفلسفية عن الحياة الاجتماعية التي ظهرت في القرن الثامن عشر ، كذلك كان كثير من علماء القرن التاسع عشر يذهبون إلى أنه لن يمكنهم فهم أى فكرة أو أى قصور فهماً صحيحاً إلا بربطه بما يوجد في المجتمع كله ، وذلك على الرغم من أن هؤلاء العلماء كانوا يهتمون في المحل الأول بالبحث عن نشأة النظم الاجتماعية وأصولها الأولى بقصد تتبع المراحل التي مرت بها هذه النظم أثناء تطورها ، ورغم أنه كانت تسيطر على تفكيرهم فكرة التقدم والإطراد ، ولذا يمكن أن يقال على العموم أن استخدام فكرة الوظيفة الاجتماعية في الدراسات الاجتماعية لم يبدأ بالمعنى الدقيق إلا منذ أوائل هذا القرن ، بحيث سيطر الاتجاه الوظيفي في آخر الأمر على كل ميادين العلم ، مما أدى إلى ظهور

البيولوجيا الوظيفية والقانون الوظيفي والاقتصاد الوظيفي ، وكذلك الأنثروبولوجيا الوظيفية .

ولقد استخدمت كلمة وظيفة : بمعان كثيرة مختلفة مما أضفي عليها في النهاية كثيراً من الغموض ، ففي الرياضيات مثلاً تشير الكلمة إلى علاقة أحد المتغيرات بمتغير آخر ، أو بعدد من المتغيرات الأخرى ، وهو استعمال يختلف كل الاختلاف عما تجده في الفسيولوجيا حيث يقصد بالوظيفة العلاقة المستمرة بين بناء الكائن العضوى وعملية الحياة ، فالعمليات التى تحدث داخل الجسم أثناء حياته تتوقف على البناء العضوى من حيث هو بناء حى يتوقف وجوده واستمراره على العمليات التى تؤلف الحياة كلها ، فوظيفة القلب عن أداء وظيفته توقفت عملية الحياة ، كما توقف البناء الحى عن الوجود ، فكان " العملية " تتوقف إذن على البناء مثلما يتوقف استمرار البناء على " العملية " .

وليس من شك في أن استخدام مفهوم " الوظيفة " في دراسة " المجتمع يقوم في أساسه على المماثلة " بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية ، و هي مماثلة قديمة شاعت شيوعاً كبيراً في القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وأصحاب هذا الاتجاه يستخدمون الكلمة للإشارة إلى العلاقات المتبادلة بين البناء الاجتماعى ، وعملية الحياة الاجتماعية كما يقول " راد كليف براون " الذى يعلن بصراحة بأن استخدام الكلمة بهذه الطريقة وبهذا المعنى هو أفضل استخدام لها في مجال علم الاجتماع المقارن ، ومع أن المماثلة بين المجتمع والكائن العضوى أصبحت تعتبر في نظر كثير من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين ، وبخاصة المشتغلين منهم بتاريخ العلم ، من مخلفات الماضي ، وبذلك لم يعد ينظر إليها بكثير من الاحترام أو التقدير (وربما كان ذلك راجعاً إلى الموقف الذى كان يتخذه بعض العلماء الأوائل من مثال " هربرت سبنسر " الذى كان يهتم على ما يبدو بتوليد هذه المماثلة ، وإظهارها بشتى الطرق أكثر من اهتمامه باتخاذها أساساً يستمد

منه بعض الفروض التي تحتاج إلى البرهنة) ، ومع أن معظم الكتاب المحدثين أيضاً يحاولون جهدهم اجتناب هذه المماثلة ، ويتحرجون أشد الحرج من الالتجاء إليها أو إبرازها بصراحة ، فالواقع أن كثيراً جداً من الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية لا يزال يعتمد عليها لدرجة أنه يمكن القول أنه حيثما ظهرت كلمة " البناء " أو " الوظيفة " كان ذلك دليلاً كافياً على وجود فكرة المماثلة في ذهن الكاتب، وتقوم المماثلة في أساسها على تصور الكائن العضوى - وكذلك المجتمع - كـلا يتألف من وحدات تتجمع وترتبط بعضها ببعض في شكل بناء متماسك وتقوم كل وحدة منها بمناشط لها وظائف محددة ، فأما الوحدات في الكائن العضوى البيولوجى فهي الخلايا التى ترتبط بعضها ببعض مؤلفة " بناء " متكامل (الجسم) ، ويصدر عنها مظاهر سلوكية مختلفة ، يمكن ملاحظتها (المنشط) ويسهم كل منها بنصيب معين في حفظ كيان هذا البناء " الوظيفة " .

وأما الكائن العضوى الاجتماعى فيتألف بالمثل من وحدات هي الأفراد والجماعات Groups الذين يدخلون معاً في علاقات متبادلة فيؤلفون بذلك البناء الاجتماعى ، ويتعرفون في حياتهم اليومية " بطريقة " معينة (المنشط الاجتماعى) كما أن كل نشاط منها يسهم بدوره بنصيب معين في حفظ البناء الاجتماعى (الوظيفة الاجتماعى) أو في حفظ العلاقة بين ترشيد النشاط وحاجات البناء الاجتماعى (أبو زيد : ص ٦٥ - ٧١) .

لقد تبلور الاتجاه البنائى - الوظيفى في مجال الأنثروبولوجيا عن طريق الأفكار والكتابات اللتين طرحهما كل من العالمين البريطانيين " برونسلو مالىنوفسكى " (١٨٨٤ - ١٩٤٢م) " وراد كليف براون " (١٨٨١ - ١٩٥٥م) . وتجدر الإشارة أن كلاهما مدين بكثير من أفكاره واتجاهاته

النظرية إلى المفاهيم التي قدمها العالم الفرنسي "إيميل دوركايم"، الذي يعتبر في حقيقة الأمر حلقة ربط وهمزة وصل بين الفكر الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر والاتجاهات الجديدة للفكر الاجتماعي التي ظهرت في بداية القرن العشرين، فقد اهتم "دوركايم" بدراسة الطريقة التي تعمل بها المجتمعات الإنسانية ووظائف نظمها الاجتماعية وبذلك اختلف كثيراً عما كان سائداً في القرن التاسع عشر من ناحية الدراسة التاريخية لتطور المجتمعات الإنسانية والسمات الثقافية، ومما هو جدير بالذكر أن الاتجاه البنائي الوظيفي يعبر في جملته عن منهج دراسي تم اشتقاقه عند استخدام الماثلة بين المجتمعات الإنسانية (المتحضرة) والكائنات البشرية (البدائية)، وأنه لم يعد قاصراً على الأنثروبولوجين، وإنما تناوله أيضاً علماء الاجتماع بالفحص والتطبيق والتعديل على يد "تلكوت بارسونز T. Parsons" و"جورج ميرتون G. Merton"، كما أنه ارتبط أيضاً بالعلم الطبيعي، وخاصة علوم الحياة والكيمياء والميكانيكا (فهم: ص ١٦٥).

وقد نشر في الفترة من ١٩٢٩م - ١٩٤٢م ثلاثة عشر مقالاً عن التغير الثقافي وعلاقة الاحتياجات البيولوجية للأفراد، والتي حصرها في التغذية والإنجاب والراحة البدنية، والأمان والاسترخاء، والحركة والنمو، وتنشأ النظم الاجتماعية عادة لتحقيق تلك الرغبات، فنجد مثلاً أن الزواج والأسرة يشبعان الحاجة الجنسية ويؤديان وظيفة الإنجاب والتربية، كما أن المسكن والملبس يمكنان الجسم من الحصول على القدر اللازم من الراحة والتوافق البدني والنفسي، ولكي تستمر الثقافة في أداء وظيفتها من ناحية إشباع تلك الحاجات الإنسانية الضرورية فمن الضروري إذن - في رأي مالينوفسكي - أن تتوافر اللوازم المادية كأدوات الصيد والحرب مثلاً، ولا بد أيضاً من وضع قواعد ونظم واجبة الاحترام والطاعة والتطبيق

لأحكام الضبط الاجتماعي ، علاوة على ضرورة وجود تقسيم للعمل على أساس الجنس والسن ، وتحديد الأدوار والمكانات بين الأفراد مما يؤدي إلى نشأة تنظيم اجتماعي متماسك له صفتا الاستقرار والاستمرار ، أما عن الفنون والرقص والشعائر الدينية ، فتلك تمثل الجانب الروحي والرمزي الذي تستمد منه النظم الأخرى تكوينها وفاعليتها ، وفي إطار هذا التنظيم المادي والروحي يذكر " مالينوفسكي " : أنه يمكن للأفراد أن ينشئوا لأنفسهم ثقافة خاصة أو أسلوباً معيناً للحياة يضمن لهم إشباع حاجاتهم البيولوجية الأساسية (فهيم : ص ١٦٥ - ١٦٦) و (Harris : P. 556).

والواقع أن " مالينوفسكي " ربط الثقافة بكل جوانبها المادية والروحية بالاحتياجات الإنسانية ، إذن فالثقافة في رأيه عبارة عن كيان كلي وظيفي متكامل يماثل الكائن الحي ، بحيث أنه لا يمكن فهم دور أو وظيفة أي عضو من أعضائه إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم ، ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكيان العضوي للإنسان فإن دراسة الدور أو الوظيفة التي يؤديهما كل عنصر ثقافي تمكن الباحث الأنثولوجي من اكتشاف ماهيته وضرورته ، فالعنصر الثقافي لا يمكن فهمه - في نظر " مالينوفسكي " - عن طريق إعادة تكوين تاريخ نشأته أو انتشاره - كما دعا إلى ذلك " بواز " - وإنما من خلال دراسة وظيفته الفعلية ، وفي إطار علاقته مع العناصر الأخرى ، يترتب على ذلك ضرورة دراسة ثقافات الشعوب كل على حده ، في إطار وضعها الحالي لا كما كانت عليه أو كيف تغيرت ، وبصفة عامة يمكن القول : إن " مالينوفسكي " قد قدم مفهوم الوظيفة كأداة منهجية لتمكن الباحث الأنثروبولوجي من إجراء ملاحظاته بطريقة مركزة ومتكاملة أثناء وصفه للثقافة البدائية ، فمفهوم الوظيفة في نظر " مالينوفسكي " تعنى الدور أو الإسهام الذي يقوم به كل نظام اجتماعي في حياة المجتمع ككل

، ولذلك لا يمكن لنا فهم وظيفة أى نظام اجتماعى فى مجتمع ما ، بسيطاً كان أو مركباً ، إلا فى ضوء علاقة وظيفة (أو وظائف) مع وظيفة (أو وظائف) النظم الأخرى ، ولهذا ينظر "مالينوفسكى" إلى مصطلح النظام الاجتماعى Social Institution كمفهوم أساسى فى تحليل الثقافة البنائية إلى عناصر جزئية تسهل معها الدراسة الوظيفية وفهم الطريقة التى تسير بها الأمور فى المجتمع ، والتى تعمل على تماسكه واستمراره ، فالنظام الاجتماعى فى نظر "مالينوفسكى" هو نسق منظم ، وهادف لجهد وإنجاز إنسانى .

وإذا انتقلنا إلى "راد كليف براون" مؤسس المدرسة البنائية ، وجدنا أنه قد قام بدور رئيسى خاصة فى بلورة وتدعيم الفكر البنائى فى الدراسات المتزامنة والابتعاد عن الفكر التطورى بافتراضاته التاريخية ، إلا أنه يختلف مع "مالينوفسكى" فى تفسيره للثقافة فى إطار بيولوجى ، فقد اتجه "راد كليف براون" نحو دراسة المجتمع وتفسير الظواهر الاجتماعية تفسيراً اجتماعياً بنائياً وظيفياً ، متأثراً فى ذلك بكتابات "اميل دور كايم" الذى طرح فكرة أن الوظيفية التى تطبق على المجتمعات الإنسانية تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية ، وإنطلاقاً من هذا المفهوم تصور "راد كليف براون" أنه كما أن للجسم الإنسانى بناء أو تركيباً متكاملأ ، فإن المجتمع أيضاً له تركيب أو بناء اجتماعى يتكون من "الأفراد الذين يرتبطون بعضهم ببعض ، وكل واحد منهم متماسك مع الآخر عن طريق علاقات اجتماعية مقررة" هذا ويرتبط استمرار هذا البناء بعملية الحياة الاجتماعية ذاتها ، بمعنى أن الحياة الاجتماعية فى أى مجتمع معين هي التى تكون ذلك البناء وتحافظ على كيانه .

ففى مقالة عن "البناء الاجتماعى" يوضح "راد كليف براون" أنه يندرج تحت هذا المفهوم كل العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين شخص وآخر ، كما يدخل أيضاً التمايز القائم بين الأفراد والطبقات بحسب

أدوارهم الاجتماعية " ، ويستطرد " راد كليف براون " القول موضحاً : " إن الحقيقة العينية التي نهتم بها في دراستنا للبناء الاجتماعي ، هي تلك الفئة من العلاقات القائمة بالفعل في لحظة معينة بالذات من الزمان ، والتي تربط بين جماعة معينة من الناس ، فملاحظتنا المباشرة تنصب في الواقع على مثل هذه الحقائق ، ولو أنها ليست هي الشئ الذي نحاول أن نصفه في كل تفاصيله ودقائقه ، فالعلم (من حيث هو متميز عن التاريخ أو تراجع حياة الأفراد) لا يهتم بالجزئى أو بالشئ الفريد وإنما يهتم فقط بالعام ، أى بالأنواع، وبالأحداث التي يتكرر وقوعها .

وفي معرض المقارنة بين " مالمينوفسكى " و " راد كليف براون " يمكن القول : بأنه إذا كان السؤال الرئيسى عند " مالمينوفسكى " الذى حاول الإجابة عليه في سلسلة من الكتابات عن أهالى جزر التروبرياندي في شرق غنيا الجديدة ، هو كيف تعمل مجموعة من العادات ، والتقاليد ، والنظم الاجتماعية ، لتفي بالاحتياجات الجسمية والنفسية للأفراد ، فإن " راد كليف براون " قد وجه بحوثه في جزر الاندمان نحو مسألة تماسك النظام الاجتماعي ، أى كيف يمكن الحفاظ على التضامن والترابط بين مكونات الكيان أو البناء الخاص بمجتمع معين ؟ وبالتالي ، فقد رفض كلاهما فكرة تجزئة عناصر الثقافة ، أو مكونات البناء الاجتماعي إلى وحدات صغيرة يعمل الباحث على تقصى تاريخ منشئها وانتشارها ، أو تطورها عبر الزمان أو المكان ، كما دعا إلى ذلك التطوريون أو الانتشاريون وقد تطلب هذا المنطلق النظرى الاتصال المباشر بالثقافات موضع الدراسة من خلال منهج الدراسة العقلية لوصفها في حالتها الراهنة ، أو الآنية ، والذى كان " مالمينوفسكى " الفضل - وربما أكثر من " راد كليف براون " في طرحه وتدعيمه . وفي أعقاب نشر كل من " مالمينوفسكى و راد كليف براون " لأعمالها ، وجد اتجاههما البنائي الوظيفي في دراسة الثقافات الإنسانية قبولاً واسعاً ، خاصة في وقت بدأت المدرسة التطورية

تفقد إتباعها ومؤيديها ، وكذلك عجزت المدارس الانتشارية عن أن تجد الكثير من التأييد في غيبة البرهان على صدق فروضها وبسبب الرغبة ، خاصة من قبل الإدارات الحكومية الممولة للبحوث ، والجمعيات المدرسية أيضاً في أولوية الحاجة لدراسة ثقافات الشعوب المستعمرة ، أعطى ذلك الاتجاه البنائي الوظيفي دفعة قوية ، وانتشاراً سريعاً في أوروبا وأمريكا على حد سواء .

وبصفة عامة ، نجد أن الاتجاه البنائي الوظيفي يقوم على أسس ومفاهيم أهمها :

١- تفسير أية سمة حضارية على أساس معناها بالنسبة لمركب حضارى أو نسق اجتماعى أكبر منها .

٢- أن كل أجزاء الحضارة ترتبط وظيفياً ، ويعتمد بعضها على بعض اعتماداً متبادلاً ، لذا فلا يمكن فهم أى سمة حضارية بمعزل عن الكل الحضارى .

٣- أن للمجتمع بناء ووظيفة ، وأن النظم الاجتماعية تقوم بوظائفها داخل إطار البناء الاجتماعى الكون من الأفراد المرتبطة بعلاقات اجتماعية محددة، مكونين بذلك كلاً متكاملاً ، لذا فالحياة الاجتماعية لأى مجتمع هي أداة البناء الاجتماعى لوظائفه (مير : ص ٣٦٨) .

ولعل من بين الإسهامات التى أتت بها المدرسة البنائية الوظيفية هو تأكيد خاصية نسبية الثقافة الإنسانية ، الأمر الذى ساعد على تقويض دعائم فكرة العنصرية والتعالى الغربيتين ، حيث أوضح التحليل البنائي والوظيفي للمجتمعات البدائية أن الثقافة أسلوب حياة له مقوماته العقلانية ، كما يعكس مواءمة مقبولة بين الناس والبيئة والاحتياجات الفردية .

وبصدد دراسة استخدام مصطلح " المجتمعات البدائية " ربما تجدر

الإشارة هنا إلى ما ذكره الأنثروبولوجي البريطاني الشهير ، " إيفانز - بريتشارد " من أن كلمة بدائي هي في حقيقة الأمر اختيار غير موفق لوصف المجتمعات المنعزلة غير الأوروبية ، والواقعة تحت طائلة الاستعمار الغربي ، إلا أنها أصبحت اصطلاحاً واسع الانتشار إلى حد لا يمكن تجنبه ، وعلى أية حال يستخدم الأنثروبولوجيون هذا الاصطلاح ليشيروا إلى المجتمعات الصغيرة سواء من ناحية عدد السكان أو المساحة أو تشعب العلاقات الاجتماعية . وتتصف المجتمعات البدائية عادة ببساطة الفنون والأدوات ، والنظم الاقتصادية وقلة التخصص في الوظائف الاجتماعية إذا قورنت بالمجتمعات الأوروبية إلى جانب ذلك يضيف بعض الأنثروبولوجيين بعض المقاييس والمعايير الأخرى مثل عدم وجود تراث مكتوب ، وبالتالي عدم وجود أى فن متقدم أو علم لاهوتي (ديني) منهجي منظم .

رغم التبريرات والأسباب اللتين قدمها " إيفانز بريتشارد " لاختيار المجتمعات والثقافات البدائية كمجال دراسي وحقل عملي للأنثولوجيا ، فقد ربط الكثيرون بين هذا الاختيار وبين أيديولوجية الأهداف الاستعمارية لدول أوروبا الغربية ، وأوضحوا أن الصلة بين الأنثولوجيا والاستعمار التي بدأت منذ نشأتها إبان القرن التاسع عشر لم تنته ، وذلك لارتباطها الوثيق بسياسة الإدارة غير المباشرة للمستعمرات البريطانية بصفة خاصة ، فقد قامت هذه السياسة على أساس دعم فكرة التطور التدريجي أو البطئ للمجتمعات الواقعة تحت الاستعمار ، الأمر الذى يدعو إلى بقاء الأنظمة السياسية التقليدية في تلك المجتمعات على الحال التى هي عليه وبالقدر الذى يسمح لسلطات الاحتلال بمباشرة إدارة هذه المستعمرات واستغلال مواردها دون عناء .

ويؤخذ على الوظيفيين الإنجليز تأييدهم هذه السياسة ، لأنها تتضمن - من وجهة نظرهم - استمرار الحياة التقليدية لشعوب

المستعمرات والتي كانوا قد تعاطفوا معها ، ووجدوا فيها مجالاً طيباً للدراسة الأنثروبولوجية العقلية التي شجعتها ومولتها الحكومة البريطانية ، وعلى المستويين النظري وال منهجي، فقد رأى البعض قصوراً كبيراً في المدرسة البنائية الوظيفية يتمثل في أن الدراسات المتزامنة قد أغفلت أو على الأقل قللت من أهمية دراسة وتحليل ظاهرة التغير التي توجد في كل المجتمعات ولو بدرجات متفاوتة وأشكال مختلفة ، لهذا رأى كثير من الباحثين أن أعمال الوظيفيين تتضمن وصفاً للمجتمعات البدائية ، وكأنها في حالة ثبات واستقرار دائمين ، وهذا أمر يتنافى مع طبائع الأشياء وأمور الحياة ، ويذكر الذين يدافعون عن اتجاهات الوظيفيين أنهم لم يهتموا في حقيقة الأمر دراسات التغير في حد ذاتها ، وإنما وجدوا أن دراسة تاريخ النظم الاجتماعية أو السمات الثقافية لن يساعد الباحث على فهم الوظائف الفعلية لتلك النظم ، أو الترابط القائم بين بعضها البعض (فهيم : ص ١٧١ - ١٧٢) .

- المدرسة السيكلولوجية :-

منذ بداية القرن العشرين ، عنى علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية بتدعيم دراستهم بالبحوث السيكلولوجية ، وحاولوا الإفادة بنظريات علم النفس في دراسة المسائل المتعلقة بعادات الشعوب واختلاف مستويات السلالات في الانتقالات والعواطف والقدرة على التعلم والذكاء ، وأخيراً لجأوا إلى تحقيق مشاكل التفاوت العنصري في ضوء اختبارات علم النفس التجريبي .

ويعتبر العلامة " وندت Wundt " في مقدمة من وجه الأنظار إلى ضرورة توسيع نطاق موضوع علم النفس بحيث يتعدى الدراسة الفردية إلى الدراسة الجماعية مع العناية ببحث نفسية الجماهير ووجهة نظره تقوم على أساس وجود ظواهر من الخطأ دراستها دراسة فردية أو تفسيرها

على أسس نسبية مجردة ، ومن أمثلة هذه الظواهر على سبيل المثال التراث الثقافي ، التي تتضمن اللغة والدين والعرف والعادات والتقاليد والذوق العام فهذه كلها أمور اجتماعية في طبيعتها وعناصرها و هي أعمق من أن تدرس دراسة نفسية فردية ، فلا بد من تفسيرها في ضوء ترابطها مع ظواهر النشاط الاجتماعي ، وفي الدراسة السيكولوجية للفرد يجب أن ينظر إليه باعتباره كائناً اجتماعياً ، بل أنه الأجدر بعلم النفس أن يعنى بدراسة العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع وبين تفاعل وتداخل وترابط أفكارهم بالمعتقدات السائدة في مجتمعهم ومدى ما يعثرها من تطور نتيجة لما يصيب الحياة الاجتماعية من تطور ديناميكي .

وقد أثر هذا الاتجاه الذي وضع أساسه العلامة " وندت " تأثيراً كبيراً في تطور الدراسات الأنثولوجية والأنثروبولوجية ، التي كانت تعنى عناية خاصة بدراسة الصور الأولى للنظم الاجتماعية ، كما تظهر في مثيلاتها السائدة في الجماعات الأولية بسيطة التكوين أو الجماعات المتخلفة في الحضارة والتي اتفق على تسميتها بالمجتمعات البدائية أو المتأخرة ، ويظهر أثر هذا الاتجاه بشكل خاص في بحوث المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية ، فبحوث " دوركايم وهوبرت Hubert " و " موسى Mauss " التي تتضمن كثيراً من الأسس الاجتماعية النفسية لاسيما في دراساتهم وتحليلهم للأشكال الأولى للظواهر الدينية ، وخاصة التوتيمية والتابو .

هذا وقد حاول العلامة الفرنسي " ليفي بريل Levy Bruhl " أن يظهر تمايزاً نوعياً بين عقلية الرجل البدائي والرجل المتمدين ولذلك أطلق على العقلية البدائية " Prelogical Mind " باعتبارها لم تصل بعد في نضوجها إلى المرحلة المنطقية التي يخضع فيها الفكر للقوانين الأساسية للتفكير كمبدأ الذاتية وعدم التناقض ، بل ذهب إلى أبعد من

ذلك فقرر أن الإنسان البدائي يسير في تفكيره وفقاً لقانون المشاركة " Participation " ويعتقد أن صورة الأشياء لا تختلف عن حقائقها سواء أكانت هذه الصورة منقوشة أو منحوتة ، فهي على أية حال تكتسب نفس الخصائص التي تتميز بها الأشياء ذاتها ، لذلك ينظر الإنسان المتأخر إلى اسم الشئ على أنه حقيقة مادية لها جميع مقومات الشئ نفسه فإذا استعمل استعمالاً سيئاً قاسى صاحبه ألماً وعناء ، وإذا نسمى باسم كائن ما اعتقد أن صفات هذا الكائن وطبيعته وخصائصه تنتقل إليه أو تتقمص جسده ، يعتقد البدائي أن ما يصيب أى جزء من أجزاء جسده بعد انفصاله عنه (كالشعر والأظافر) من شأنه أن يوقع بصاحبه نفس الأثر ، ومعنى ذلك أن العقلية البدائية عقل من مبدأ السببية أو العلية، وقد تأثر كثير من علماء الأنثروبولوجيا ، بآراء " ليفي بريل " واستعانوا بها في تفسير كثير من الظواهر والعادات السائدة في المجتمعات البدائية التي لها نظائر أو آثار في بعض بيئات من المجتمعات المتعدنية ، ومنها الظواهر الخاصة بالسحر والخرافات والعرف والمحرمات وغيرها من الأمور التي لا تخضع لمنطق العقل الفردي ، وحاول بعض علماء الأنثولوجى المعاصرين تطبيق آراء " بريل " على كثير من المجتمعات المختلفة الحضارة .

ومع تسليمنا بأنه توجد نظم وعادات وطقوس سحرية ومحرمات لا تخضع لمنطق العقل إلا أنه من الصعب أن نسلم بنظرية " ليفي بريل " في أن ذلك دليل على أن العقلية البدائية تختلف اختلافاً نوعياً عن العقلية المتحضرة ، وقد يكون صحيحاً أن بعض المقولات العقلية والقيم الاجتماعية تتفاوت بين المجتمعات بتفاوت مستوياتها الحضارية كما أن كثيراً من الأمور التي تبدو غريبة على عقولنا، تكون منطقية إذا فسرت في إطار المستوى الثقافي وظروف المجتمع الذى تسود فيه .

فالإنسان المتأخر (البدائي) مثلاً إذا كان يعتقد أنه يصاب بضرر إذا ما أصيب شعره أو ظفره بعد انفصاله عنه بسوء ، فليس معنى ذلك أنه

يعتقد بأنه الجزء يساوى الكل ، كما يدعى " ليفي بريل " ، وإنما هو يعطل وقوع ضرر بالكل إذا أصيب الجزء المنفصل عن الكل بضرر ، كذلك قد يتصور الرجل المتخلف حضارياً قانون العلية على نحو مخالف لما يتصوره المتحضر ، بأنه يقرر مثلاً أنه شبح الميت أو روح شريرة هي التى تسبب المرض أو الوباء بينما يعلله التمدنين بالجراثيم والميكروبات والفيروس " Virus " وفي كلتا الحالتين تتخذ احتياطات وقائية ، فالعبرة بالوظيفة التى يؤديها والغاية التى ينشدها ، والنتيجة التى يرجوها (الخشاب : ص ٣٠٧ - ٣٠٨) .

- سيكولوجية الشعوب المتحضرة :-

و حينما ننتقل من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات المتحضرة نجد أن أهم الممارسات التطبيقية على سيكولوجية الشعوب هي دراسة الثقافة والشخصية اليابانية ، وقد كان لهذه الدراسة قيمة كبيرة في بلورة السياسة الأمريكية نحو استسلام المحاربين اليابانيين في المحيط الهادى ، فبناء على ما أوضحت هذه الدراسة عن أهمية الإمبراطور كرمز مقدس في العقلية اليابانية واحترام الجنود الشديد للسلطة الحاكمة في شخص الإمبراطور ، ومدى ولائهم له أبقت الحكومة الأمريكية على مركز الإمبراطور وأيقنت أنه من الحكمة أن يصدر الإمبراطور اليابانى تعليمات الاستسلام لجنوده الذين كانوا يحاربون في جنوب شرق آسيا ، وبهذا تم تفادى حقن كثير من الدماء التى كان من الممكن أن تسيل فيما لو طلبت القوات الأمريكية الغازية من الجنود اليابانيين الاستسلام ، أوضحت الدراسة أن الجنود اليابانيين كانوا سيقضون قطعاً الاستسلام ، ويستمرون في القتال حتى الموت ، ولكن تحت تأثير مبادئ الطاعة والولاء التقليدى للإمبراطور خضع هؤلاء الجنود لتعليماته .

كذلك نجد بعض كتابات الأنثروبولوجيا خلال الثلاثينات

والأربعينات قد تناولت العنصرية ونقدها ، وذلك في مواجهة محاولات " أدولف هتلر A. Hitler " (١٨٨٩ - ١٩٤٥) ، بناء كيان عنصرية ألمانية ، وخلق نوع من البشر يتميز عن السلالات الأخرى في القدرات العقلية والجسمية ، ونتيجة لذلك أخذت مسألة السلالات والعناصر البشرية مكاناً مميزاً في الدراسات الأنثولوجية في ذلك الوقت ، بسبب الأحداث السياسية التي كانت واقعة حينذاك.

وفي الوقت نفسه ظهرت مدرسة ثقافية نفسية قوية في الولايات المتحدة الأمريكية ، وكان من روادها " كلايد كلوكهون C. Kluchohn " (١٩٠٥ - ١٩٦٠) " ومرجريت ميد " ، كما اشترك بعض علماء النفس مع الأنثولوجين في إجراء دراسات وتحليلات مشتركة ، نذكر منها مثلاً العالم النفسى " أبرام كاردنر A. Kardner " الذى اشترك مع الباحث الأمريكى وغيره خلال الثلاثينات من القرن العشرين في طرح مفهوم بناء الشخصية الأساسى الذى يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية ، التى يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التى تؤلف أية ثقافة لقد ركز " أبرام كاردنر " على الدمج بين النمط الثقافى والسيكولوجى للتخلى عن المدرسة التطورية لعلماء الأنثروبولوجيا الثقافية ، كان من نتائج تطبيق مفهوم النمط الثقافى السيكولوجى على المجتمعات البدائية إن اتجه الباحثون إلى الاعتقاد بأن المنظمات القائمة في أى مجتمع متسق مع بعضها البعض إلى حد كبير ، وأن مظاهر هذا الانساق يمكن وصفه في ضوء مقاييس علم النفس (فهم : ص ١٨١) .

فمن المعروف أن ثقافة أى مجتمع تتوارثها الأجيال ، وفي ضوء هذه الاعتبارات حاول علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) محاولة تطوير مفهوم الثقافة في ضوء نظريات التعليم ، صحيح أن التعليم المباشر يلعب

دوراً هاماً في انتقال الثقافات ، إلا أن ذلك يتأثر بعوامل مرتبطة بفئات العمر غير أن هناك على ما يبدو درجة من الاستفسار في التغير الثقافي يرتبط بعملية تقبل الأفراد للعناصر الوافدة عليهم من ثقافات أخرى ، ومن وجهة نظر أخرى أن عملية التعليم تلغى وحدها لتفسير انتقال الثقافة من جيل إلى آخر ، لكان من العسير علينا أن نفسر كيف يمكن لأي ثقافة أن تتغير دون أن تمتص عناصر جديدة من ثقافات أخرى (Linton : P. 107).

ويفترض " كاردنر " أنه نتيجة لاشتراك مجموعة من الناس في نوع معين من النشأة والتربية خلال مرحلة طفولتهم ، تسود سمات شخصية مشتركة بينهم عندما يكبرون ، وترتبط هذه الصفات بالتشكيل النهائي للثقافة السائدة بين هؤلاء الأفراد ، ومع أن النمط أو التشكيل الثقافي السائد لا يمكن أن يزيد أو يقلل من وجود الفوارق الفردية في نطاق الثقافة الواحدة ، إلا أن العلاقة بين الأنماط الثقافية والشخصية الفردية والتأثيرات المتبادلة بينهما أمر لا يجب إهماله في حالة دراسة الثقافات الإنسانية .

وكما كان الحال بصدد الترابط والحوار اللذين كانا قائمين بين الاتجاه البنائي الوظيفي في الأنثروبولوجيا ، والاتجاه الوظيفي أيضاً في علم الاجتماع ، نجد أن حواراً وترابطاً آخر قد شمل الأنثروبولوجيا وعلم النفس ، نذكر مثلاً أن " مالمينوفسكى " اهتم بكتابات " فرويد " وفحص نظريته عن المحرمات الجنسية في إطار المادة العقلية التي كان جمعها من جزيرة التروبرياندا ، وفي هذا الصدد خالف " مالمينوفسكى " تفسير " فرويد " لعلاقة الابن بالأم وغيرته من الأب في إطار ما أسماه بعقدة " أوديب " ، وقدم بدلاً عنها تفسيراً وظيفياً ، فالمحرمات الجنسية التي توجد في كل المجتمعات الإنسانية ، تمثل وسيلة يستطيع المجتمع من خلالها تنظيم العلاقات الجنسية بين الرجال والنساء من الأقارب في العائلة الواحدة ، ومن هذه العائلة والأقارب الآخرين على اختلاف درجة القرابة ، إن تحريم

العلاقات الجنسية بين الأفراد المكونين للعائلة النووية (الأم والأبناء ، والأخوة والأخوات) يمنع في نظر " مالمينوفسكى " ما قد ينشأ من صراعات داخلية بسبب الغيرة والتنافس ، الأمر الذى يفكك أو اصر الأسرة ويهدم كيائها وبالتالي يضعف المجتمع ككل ويهدد تماسكه ، ومع هذا ظل الحوار قائماً بين العلماء من التخصصات المختلفة حول بعض القضايا أو المسائل المشتركة ، وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى جهود بعض العلماء في محاولة الربط بين التشريح وعلم النفس والأثنولوجيا ، خاصة في الدراسات المتعلقة بالسلالات البشرية ، ونتج عن ذلك اتجاهان متباينان ، فبينما يؤكد أحدهما الصلة القائمة بين الصفات التشريحية والقدرات العقلية ، يقوم الاتجاه الآخر برفض هذه الصلة والاعتقاد بأن الاختلافات التشريحية بين السلالات لا تنهض دليلاً على التفوق أو التردى في الذكاء ، أو القدرة على التحصيل ، وقد أسهم الأنثروبولوجيون الأمريكيون أمثال " فرانز بواز " و " ألفريد كروير " في تدعيم هذا الاتجاه .

أما من ناحية المنطلق التحليلي ، فقد تبلور أساساً اتجاهان متضادان حول استخدام أو رفض المدخل التاريخي في فهم الثقافة الإنسانية ، إذ اهتم الناهضون للاتجاه التاريخي لدراسة الجماعات والاهتمام ببنية العلاقات الشخصية أكثر من اهتمامهم بالثقافة ، وبالارتباطات المتزامنة أكثر من اهتمامهم بالارتباطات المتعاقبة ، وبين الرفض والقبول ، للمنهج التاريخي ، برزت محاولات توفيقية لدى الأنثروبولوجيين في الولايات المتحدة بينما أحجم زملاؤهم بإنجلترا عن اتجاههم للاتاريخي في إطار البنائية الوظيفية ، وعلى أية الأحوال وإياً كان المنطلق التحليلي ، فقد خرج إلى ساحة الفكر الأنثروبولوجي عدة مصطلحات ومفاهيم وقضايا إنسانية رئيسية ، شكلت أرضية لحوار أكاديمي وتجريبي مختلف تماماً عما عليه الأمر في القرن الماضي ، كما مهد لرحلة جديدة بدأت في أعقاب الحرب العالمية الثانية (فهيم : ص ١٨٣) .

خلاصة القول ، أن المرحلة الحديثة من عمر الأنثروبولوجيا قد تميزت بظهور اتجاهات جديدة تستخدم المناهج التاريخية وغير التاريخية ، غير أن كلا الاتجاهين يبدى اهتماماً متزايداً بالعمليات الثقافية ، وبالوصول إلى تعميمات أو قوانين ثقافية، ويمكن القول بوجه عام إن إتباع الاتجاه التاريخي يميلون نحو الوصول إلى علم الدراسة الثقافية كما تبدو في الزمان والمكان، بينما يركز إتباع المنهج اللاتاريخي بصفة عامة - على تطوير ما يمكن أن نسميه علم الثقافات بحيث يهتم بكل مجتمع على حدة ، ويبرز المسميات الخاصة بكل منها ، وفي كلتا الحالتين تبدى البحوث إهتماماً متزايداً بالبحث عن إجابات محددة ، كما تشهد البحوث المعاصرة اتجاهاً واسعاً إلى استغلال نتائج الدراسات الأنثروبولوجية في حل مشكلات عملية ، في الميادين العسكرية ، والمدنية خاصة في مجالات الزراعة ، والصناعة ، والصحة، والبيئة ، والدعاية ، وتخطيط المدن ، والإدارة ، والتعليم والمشاركة السياسية.

الفصل الثالث

المنهج في الدراسات

الأنثروبولوجية

المنهج في الدراسات الأنثروبولوجية

على الرغم من كثرة تداول الباحثين للمدارس النظرية في الدراسات الأنثروبولوجية واختلاف وجهات النظر حولها ، إلا أن هذا الاختلاف انعكس على طرق البحث ومناهجه ، كما جاء نتيجة ظروف التطور التاريخي لمفهوم الأنثروبولوجيا وتعدد مجالات بحوثه .

غير أن ما كان يجرى من هذه البحوث نجدد قد خضع لقضيتين ، الأولى نوعية الظاهرة الإنسانية في نطاقها الجغرافي وسياقها الاجتماعي والثقافي ، والثانية العلاقة بين الباحث وتفسيره لشواهده تحت تأثير أيديولوجيته .

وللحقيقة فقد كانت اللفة على تحقيق الموضوعية عند الباحثين هي بمثابة النواة الصلبة للبحث العلمي عند فروضهم ، وإن كان بعضهم خرج عن هذه النواة في التطرق للتفسير والتأمل للظواهر الإنسانية في بعض المناطق التي تتميز بثقافات مميزة ، و هي مناطق جغرافية تتشكل من مجموعة قبائل متجاورة لها خصائص ثقافية مشتركة ، تجعلها تتميز عن مجموعات أخرى مماثلة .

ومن هنا اهتم علماء الأنثروبولوجيا بتحديد نواحي التشابه والاختلاف بأقصى درجة من الدقة لتصنيف ثقافة العرق واللغة ، معتمدين على مناهج بحثية متعددة للوصول إلى فهم الحقائق ، وكان من أبرز هذه المناهج :

١- منهج التاريخ الثقافي Culture Historical Method .

٢- منهج دراسة الحالة Case Study Method .

٣- المنهج المقارن Comparative Method .

أولاً : المنهج التاريخي الثقافي :-

نستطيع أن نحدد بداية الأساس الجوهرى لهذا المنهج هو الربط التاريخي بين العناصر الثقافية ومركباتها الثابتة أى الدوائر الثقافية ، ويعتمد هذا الربط على معايير نوعية وكمية ، ومعيار الديمومة (الاستمرار) ومعيار درجة القرابة .

ويذهب جريبنر Graebner وشميدت Schmidt في تفسير فهم التاريخ الثقافي في حالة وجود أشكال ثقافية متباعدة وفي نفس الوقت متطابقة ، وهذا احتمال أنها بقايا دائرة ثقافية أصلية واحدة ، أما الثقافات المختلطة فقد جاءت إلى الوجود فيما بعد . *

ويستشهد الباحثان بتحليل هجرات الشعوب والثقافات وفكرة الشكل الثقافي ، ويعنى هذا الشكل مجموع التفاصيل الثقافية في وحدة تاريخية جغرافية .

لقد أصبح تطبيق هذا المنهج سهلاً على المستوى العالمى بعد قيام المسح الثقافي الذى قام به معهد العلاقات البشرية بجامعة بيل بالولايات المتحدة وقام برصد معلومات جغرافية واجتماعية وثقافية عن عدة فئات من المجتمعات البشرية المندثرة والمعاصرة والبدائية ، مأخوذة بأكملها من مصادرها ومصنفة لموضوعاتها (ايكه : ص ٢٣٨) .

ومن المسوح الحديثة ما نشرته شعبة السكان التابعة لمنظمة الأمم المتحدة عن سلالات المهاجرين من أصول أجنبية المقيمين في ٢١٨ دولة ، وتوضح الأرقام أن إجمالى المقيمين منهم خارج موطنهم الأصلى على مستوى العالم ارتفع من ١٥ مليون شخص ١٩٦٥ إلى ١٢٠ مليون فأكثر عام ١٩٩٠ ويعادل هذا الرقم ٢٪ تقريباً من إجمالى سكان العالم .

أنظر دراستنا فى الفصل الحادى عشر " قرىتان نوبيتان " والفصل الرابع عشر " جماعات النجر " .

إلا أن الشئ الهام في هذه المسوح هو وضع المهاجرين كأقليات في الدول المستقبلية، لهم أصولهم السلالية وثقافتهم التاريخية المقارنة (حنفي : ٢٠٤).

ثانياً : منهج دراسة الحالة:-

يتصف هذا المنهج بتفرد طريقته وأدواته في دراسة الوحدات الإنسانية سواء كانت مؤسسة أو نظاماً أو مجتمعات أو أفراداً .

وتأتى أهمية هذا المنهج عند علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع وعلماء النفس والمشتغلون في الخدمة الاجتماعية والإعلام .

ويبدو أن كل هؤلاء لهم طريقهم في دراسة موضوع بحثه ، وبشكل محدد فإن دراسة الحالة ليست أداة من أدوات البحث ، وإنما هي منهج له طابعه الخاص في دراسة الدوائر الثقافية للأفراد والجماعات والمجتمعات المحلية وبرز " روبرت ردفيلد R. Redfield " العلاقة بين دراسة الحالة والمجتمع المحلى بأنه كلما كان هذا المجتمع صغيراً كلما أتاح للباحث الأنثروبولوجي الملاحظة المباشرة (أنظر دراستنا لمجتمع الصين) . الواقع أن دراسة الحالة لا يكن فصلها عن وحدة النواة التى يتشابه أفرادها في أصول ثقافية مشتركة واتجاهات متشابهة ، الاكتفاء الذاتى لأنواع النشاط الاقتصادي والاجتماعي .

ويحدد " روبرت فيلد " دراسة الحالة بأنه دراسة نظام أو نسق واحد في نظام المجتمع المحلى الكلى .

ولا يعنى ذلك أن هذا المنهج يعنى جماعات هامشية منعزلة ولكنه يتجاوزها إلى دراسة المجتمعات المحلية للمدن ، ولنا منها نموذجاً من دراسة روبرت لندهيلين للمجتمع المحلى بمدينة ميدلتون Middletown بالولايات المتحدة الأمريكية ويصفان هذه الدراسة بقولهما : أنها تعد دراسة دينامية وظيفية للحياة المعاصرة في اتجاه السلوك المتغير ، والتى تخضع

للملاحظة خلال خمسة وثلاثون عاماً (عبد الباسط : ص ٢٤٣ ، ص ٢٥٩) .
والواضح أن الباحثين أخضعوا المجتمع المحلى أى جزء من المجتمع
الأكبر.

لقد كان الاعتقاد السائد بين علماء الأنثروبولوجيا الاهتمام فقط
بدراسة المجتمعات الميدانية التى تعتبر مجتمعات متعزلة بذاتها ، إلا أن
الاتجاه الحالي بين هؤلاء العلماء قد تحول إلى دراسة المجتمعات التى تعتبر
أجزاء من مجتمعات أكبر ولها خصائص ثقافية متميزة .

والشروط الواجب توافرها في مثل هذه الدراسات الحالة ، هي توافر
المصادر التاريخية والإحصاءات البيانات والرسومات التى تحدد دائرة
البحث ، مع الاستفادة بالإخباريين لإعادة بناء الصورة عن تاريخ مجتمع
الدراسة (عبد الباسط : ص ٢٦٠) .

ومع ذلك فلدينا أدلة على أن هذا المنهج قد تعرض لمشكلات تبدو
كما كانت في دراسة "أوسكار لويس" لقرية تيبوزيلاند ، عام ١٩٤٣
عندما استخدم منهج دراسة الحالة ، وكانت القرية في اتساعها معقدة
بتعدد جماعاتها السكانية واختلاف خصائصهم الاقتصادية والثقافية
وسرعة التغير الاجتماعي.

وقد أدى ذلك إلى ضرورة التوصل إلى أساليب تتلاءم مع طبيعة هذا
المجتمع بأن استعان بالبيانات الإحصائية والسجلات الحكومية والوثائق ،
وتعداد السكان .

لقد استفاد من هذه البيانات في تحديد العينة والمعايير التى يستطيع
منها دراسة الحالة ، و هي ثروة الأسرة ، وملكية السكن ، والأرض ، و هي
معايير لها أهميتها في البناء الاجتماعي للقرية (الغامرى : ص ١٥١) .

ثالثاً : المنهج المقارن:-

يعتبر المنهج المقارن في الفكر الأنثروبولوجي أقرب المناهج للتجريب في
الأنثروبولوجيا الثقافية ، ويرجع استخدام فكرة المنهج المقارن إلى العالم

الأنثروبولوجي الأمريكي "فرانز بواس Boas"، عندما أوضح أن منهجه التاريخي يتفق مع المنهج المقارن عند التطوريين المحدثين بغرض الوصول إلى قوانين عامة. ومعنى ذلك أن "فرانز بواس" لم يكن مناهضاً للمنهج المقارن واعتبر أن منهجه التاريخي هو منهج مقارن في صورة متقدمة.

ويرى "راد كليف براون" أن المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية هو شئ جوهري وأساسى، إذ أنه بفضل الطريقة المقارنة تنتقل من الجزئى إلى الكلى، ومن ثم نستطيع أن نصل إلى ما يسمى بالتعميمات أو العموميات التى هي بعض الأنماط التى تتمتع بدرجة عالية من العمومية والتى تصدق على أشكال مختلفة من المجتمعات والثقافات. ولذلك فالمنهج المقارن يؤدى إلى اكتشاف بعض القضايا الكلية، وعن طريقه يمكن أن نتوصل إلى فهم الظاهرة في ضوء البناء الاجتماعي للعينة.

وإذا ما تناولنا مفهوم المنهج المقارن عند "أوسكار لويس" نجده يؤكد على أن الفكر الأنثروبولوجي، يشتمل على كثير من أشكال المقارنة، وأن المنهج المقارن هو أحد هذه الأشكال، أما الأشكال الأخرى من المقارنة تتصل إما بالموضوع أو المحتوى أو الكيانات الموجودة في المكان، ولذلك تتصف معالجة "أوسكار لويس" للمقارنات بالشمول. ولذلك فالشئ الذى يؤكد عليه هو أن الفكر الأنثروبولوجي لا يختلف حول الاتجاهات التى تستخدم المقارنات، والأخرى التى لا تستخدم هذه المقارنات. فإن كل الاتجاهات سواء الاتجاه الوظيفي أو الانتشاري أو التطوري، إنما تستخدم المقارنات ولكنها تختلف فيما بينها في طرق استخدامها بغرض الوصول إلى نتائج مختلفة.

وعموماً تعتبر المقارنة شكل عام للفكر الإنسانى، أكثر من أن تكون منهج خاص للفكر الأنثروبولوجي أو أى فرع من فروع العلوم، فالأشخاص

العاديون يعقدون مقارنات ، ولكن الفرق بينهم وبين المقارنة التى يعقدها العلماء ، أن هؤلاء الآخرين في دراساتهم المنهجية للتشابهات والاختلافات يؤكدون على الضبط بدرجة كبيرة في ضوء مبدأ الاختلافات المتلازمة . ولكن ليس معنى ذلك أن كل العلوم التى تستخدم التكميم والإحصائيات تعتبر وحدها علوماً صادقة ، كما أنه ليس بالضرورة أن تتجه كل المقارنات نحو اختيار الفروض ، أو تبغى الوصول إلى مبادئ عامة .

وفي ضوء اختلاف العلماء في الدراسات الأنثروبولوجية نجده في الولايات المتحدة يعنى " المنهج التاريخي " بدلاً من المنهج المقارن ويرجع ذلك أساساً إلى " فرانز بواس " ، أما في إنجلترا فقد شاع استخدام المنهج المقارن . ويؤكد " ايجان " أن معظم تلاميذ " فرانز بواس " قد اتجهوا نحو مناهضة " المنهج المقارن " ، وايضاً معارضة أى تعميمات تقتضى المقارنات بالإضافة إلى أن استخدام اصطلاح المنهج المقارن قد أدى إلى غموض معظم القضايا المنهجية والنظرية (الغامدى : ص ٦١) .

كما تناول جورج بير ميردوك Murdock, G.P. معالجة المنهج المقارن في ضوء مصطلحات أكثر شمولاً من خلال استخدام سجلات دائرة العلاقات الإنسانية التى تحاول تصنيف المواد الثقافية لجميع السنوات طبقاً لمخطط واحد يعتمد على المراجع المتقاطعة Cross References وبهذا استخدم الأساليب الإحصائية في المقارنات (إيكه : ص ٣٩٤) .

أما " شايرا " فإنه يعرف المنهج المقارن من خلال الدراسة المركزة على مناطق محددة كشرط أساسى في اختيار القضايا العامة الإقليمية المشتقة من مناطق أخرى . ويختتم " فريد ايجان " مناقشاته . أنه يؤيد المقارنات العامة الشاملة ، إلا أنه يفضل المقارنات الأكثر تحديداً والتى تتصف بالضبط عن المقارنات العالمية الأقل ضبطاً .

وقد اتخذ كل من "لوي" Louie ونادل Nadel موقفاً استثنائياً من تعريف المنهج المقارن في المدخل الأنثروبولوجي . وبالنسبة لموقف "لوي" فقد اعترض على اقتراح بعض الأنثروبولوجيين البريطانيين بعقد مساواة الاثنوجرافيين والأنثروبولوجيين ، وذلك لأن المقارنات تعتبر مهمة في الدراسة المركزة ، أو في الوصف المتكامل ، عندما تجرى في مجتمع محلي واحد . أما موقف "نادل" إلى "المنهج المقارن" فيرى أنه منهج متميز في الأنثروبولوجيا ، كما هو ملائم لأن تشارك فيه كل العلوم . ولذلك فهو يميز بين ثلاث تطبيقات لمبدأ الاختلافات المتلازمة وهي :

١- عند تطبيق هذا المبدأ في دراسة الاختلافات العامة في الأشكال الخاصة للفعل، أو الاختلافات في العلاقات داخل مجتمع واحد .

٢- عند تطبيق هذا المبدأ في دراسة نفس المجتمع على فترات زمنية مختلفة، أو على عديد من المجتمعات المتشابهة ، والتي تختلف فقط في نقاط محددة .

٣- عند تطبيق هذا المبدأ في دراسة مجتمعات متعددة تختلف اختلافاً كبيراً في طبيعتها .

ويلاحظ أن "فردريك نادل" * لا ينظر إلى هذه لتطبيقات الثلاث على أنها خطوط منفصلة ومستقلة ، ولكنه يعتقد أنه يمكن اشتقاق الأقيسة Regularities من التطبيقات الثلاثة ، بمعنى أن الاختلافات تتواجد من التطبيقات المحدودة داخل مجتمع واحد ، وخاصة أنه عند تطبيق هذه الأقيسة تكشف عن وجود ظاهرة خاصة ، توجد فقط في

* فردريك س. نادل : ١٩٠٣ - ١٩٥٦ درس على سلتمان ومالينوفسكى ، قام بدراسة ميدانية على النوبيين وعن أنثروبولوجيا في حكومة السودان ، ركز دراسته على السحر الضار والعلاقة بين المكانة الاجتماعية والدور الاجتماعي (ميد : ص ٣٥٨) .

عدد محدود من المجتمعات. والواقع أن " نادل " لم يحاول أن يضع تعريفاً للأنثروبولوجيا في ضوء مصطلحات الثقافات المتعارضة ، ولكنه في الواقع استثنى قضية " راد كليف براون " التي تشير إلى أن دراسة مجتمع واحد لا يمكن أن تؤدي إلى ظهور الاختلافات المتلازمة ، ولكن يمكنها أن تؤدي فقط إلى فروض يمكن اختبارها في مجتمعات أخرى .

وطريقة الاختلافات تقوم على أساس أن النتيجة ترتبط بالسبب وجوداً وعدمًا، فإذا وجد السبب وجدت النتيجة ، وإذا غاب السبب غابت النتيجة .

وقد قام أوسكار لويس بتحليل وتصنيف كل الأعمال العلمية التي تستند على المقارنة في الفكر الأنثروبولوجي في الفترة التاريخية التي تقع ما بين عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٥٤ . وهذه الأعمال عبارة عن اثنين وخمسين كتاباً ، ومائة وثلاث وسبعون مقالاً ، وثلاث وعشرون خطبة في مناسبات علمية . ويبلغ عدد الكتابات التي تتعامل مع النظرية والمنهج في الأنثروبولوجيا المقارنة ثمانية وعشرون ، أما باقي هذه الكتابات فهي عبارة عن خمسة وأربعون كتاباً ، ومائة واثنين وخمسون مقالاً ، وثلاثة وعشرون محاضرة في مناسبات علمية ، وهذه حجبتها عن البحث المقارن .

ولقد قدم دلائل في تحديد الأنواع الرئيسية للمقارنات من حيث موضوعاتها ومناهجها ، وتخطيط البحث ، والكيانات المقارنة الموجودة في المكان والزمان . وقد اختار أوسكار لويس هذه المرحلة التاريخية ، وذلك لظهور كثير من الكتابات الأنثروبولوجية التي تستخدم المنهج المقارن ، بالإضافة إلى ظهور كثير من الكتابات المنهجية التي تناقش موضوع خضوع الأنثروبولوجيا للمنهج العلمي أو إلى الإنسانيات . وقد يرجع الاهتمام المركز على المنهج المقارن إلى نمو ونضج الأنثروبولوجيا كعلم ، بالإضافة أيضاً إلى تركيز اهتمام الأنثروبولوجيين على المشكلات النظرية والمنهجية ، وأن تراكم المعلومات بدرجة كبيرة يقتضى معه

استخدام التحليل ال منهجي المقارن .

واتضح " لأوسكار لويس " أن نسبة ١٧٪ من هذه الكتابات هي منشورات بريطانية ، وتعتبر هذه النسبة مرتفعة جداً إذا ما علمنا أن عدد العلماء البريطانيين الأنثروبولوجيين الذين أسهموا في الدراسات المقارنة ضئيل نسبياً . أما بالنسبة للأنثروبولوجيين الأمريكيين فلهم نشاط إيجابي في الدراسات الميدانية المقارنة ، وكذلك اتضح من خلال هذا الفحص أن إسهام العلماء الفرنسيين والألمان في هذا المجال من الدراسات المقارنة قليل جداً . وقد استند أوسكار لويس في تصنيفه وتحليله لهذه الدراسات على خمس مقاييس للمقارنة :

١- الموقع والمكان الذي تعقد فيه المقارنة .

٢- المحتوى .

٣- أغراض المقارنة .

٤- الطرق المستخدمة في الحصول على المعلومات .

٥- تصميم البحث .

ومن خلال تصنيفه للمنهج المقارن قام بتقسيمهما إلى فروع ، يضم كل منها عديد من الدراسات المقارنة . وإذا ما اتخذنا البعد الجغرافي لتوزيع هذه الدراسات ، نجد أن أكبر عدد من هذه الدراسات قد أجرى في أمريكا الشمالية وأمريكا اللاتينية ، وأقل عدد من هذه الدراسات أجرى في أوروبا ، أما بالنسبة للدراسات التي أجريت في أفريقيا وآسيا فهي تحتل موقفاً متوسطاً . ويهتم " أوسكار لويس " بالموقع الجغرافي الذي أجريت فيه الدراسة لارتباطه بالمناهج المستخدمة في الدراسة . فالدراسات المقارنة داخل منطقة ثقافية واحدة ، تعطى اهتماماً كبيراً بعوامل الضبط لعدد كبير من المتغيرات . كما أنها تحدد أهدافاً معتدلة نسبياً . أما بالنسبة للمقارنات العالية عموماً فهي أكثر طموحاً في أهدافها ، وذلك لأنها تبحث عن

أهداف على مستوى التطور ، ولذلك فإن المناهج المستخدمة في مثل هذه الدراسات هي المقارنات المكتبية ، بالإضافة إلى مقارنات ميدانية .

وبشكل عام تكشف المناقشات أن الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية تهتم بمسالتين منهجيتين ، المسألة الأولى و هي الدراسة المركزة والشاملة للمجتمعات الصغيرة وثقافتها ، أما المسألة الثانية فهي تختص بالتحليلات المقارنة لنفس هذه المجتمعات وثقافتها . وتعتمد المسألة الأولى في الدراسة على العمل الميداني والتحليل المقارن ، بينما تعتمد المسألة الثانية على الدراسات المكتبية سواء في ضوء معالجة هذه المعلومات بالطرق الإحصائية أو عدم معالجتها بها (الغامدى : ص ٦٥ - ٦٦) .

ويتضح من خلال استعراض التراث الأنثروبولوجي أن معظم

الدراسات تستخدم عبارة " المنهج المقارن " Comparative

Method كانه منهج متميز ومتكامل . ونجد على سبيل المثال أن "

ايروين " في مقالته المعنونة " في المنهج الأنثروبولوجي المقارن " ، يحاول

تعريف هذا المصطلح من خلال عقد مقارنة بين الأنثروبولوجيا والعلوم

الطبيعية والبيولوجية ، واختتم مقالته بقوله أن العلوم الطبيعية

والبيولوجية يمكن أن تلتقى مع الأنثروبولوجيا في استخدام المنهج المقارن .

ويلاحظ من خلال مقاله أن الموظفين قد نفذوا أيديهم عن هذا المنهج ،

ثم ازدهر بعد ذلك ، وخاصة بعد أن نشر " ميردوك " كتابه البناء

الاجتماعي عام ١٩٤٩ مما أدى إلى نهضة وانبعاث المنهج المقارن .

وقد اتبع " راد كليف براون " نفس منهج " اروين Erwin " حيث

أطلق على مقالته التي نشرها في المجلة البريطانية نفس العنوان " المنهج

المقارن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية " . وأوضح في هذا المقال أن المقارنة

تقوم على غرضين أساسيين ، الغرض الأول وهو إعادة بناء التاريخ الذي

يطابقه بالأنثولوجيا ، والغرض الثانى هو اكتشاف قواعد تطور المجتمع

الإنسانى الذى يطابقه بالأنثروبولوجيا الاجتماعية .

وللحقيقة فإن " فرانز بواس " هو الذى صك مصطلح المنهج المقارن عام ١٨٩٦م، واتخذ من هذا المنهج معارضة للمذهب التطورى ، وكان هذا الاعتراض على أساس أن العناصر الثقافية التى تنتمى إلى كليات ثقافية قد انسلخت من سياقها وتحولت إلى منهج مشوه .

ويؤكد " لويس " على أن المنهج المقارن يعنى الرقابة على المتغيرات ، وهو أقرب طريقة - متاحة في الأنثروبولوجيا الثقافية - إلى التجربة " . ويصدق هذا بصفة خاصة على ما يمكن تسميته بالمقارنات الطرازية Typological . وهي تعنى المناطق الثقافية التى توجد فيها تقاليد مختلفة ، ويجدر بنا هنا أن نستشهد بلويس مرة أخرى إذ أنه ويقسم الدراسات المقارنة إلى قسمين رئيسيين هما :

أولاً : مقارنات المجتمعات المرتبطة تاريخياً ، والتى تقوم فيها عوامل التاريخ ، واللغة والثقافة المشتركة بدور الضوابط التى تقاس عليها المتغيرات موضوع الدراسة .

ثانياً : مقارنات بين مجتمعات غير مرتبطة تاريخياً والتى تكون فيها أوجه التشابه في الشكل ، والبناء والعملية الثقافية أساساً لتعيين الطرز أو العلاقات العلية بين مختلف جوانب الثقافة " . وعلى هذا فإن الإجراء الأخير يعد أكثر ما يكون اقتراباً من العلوم الطبيعية ، على الرغم من أنه يمكننا إجراء تحليل للبناء والعملية في كلتا الحالتين .

وإذا أولينا أهداف المقارنات اهتماماً خاصاً ، فإنه يجوز لنا أن نعيد تقسيم الصورة السابقة إلى فصل واضح بين المقارنات الطرازية .

أ- ما زال المنهج المقارن التاريخي يستخدم في دراسة توزيع العناصر الثقافية وإعادة رسم صورة للتاريخ الثقافي . ويمكن أن تتم هذه المقارنات على

نطاق محدود جداً (مثال ذلك : في داخل ثقافة واحدة) أو واسع جداً .

ب- المنهج المقارن الطرازى وهو يستخدم المقارنة والتصنيف ، والتعميم ، ويسعى إلى وضع قوانين وقواعد عامة ، كما يسعى إلى إجراء دراسات مسحية لمدى تفاوت الظواهر الثقافية . ويمكننا هنا أن نستشهد بوجهة نظر " فان جنب Van Gennep " الذى يرى أن المنهج المقارن " يهتم بالوظائف والميكانيزمات " وأنه يتميز أساساً " بأنه يتوصل إلى تجريدات (مفاهيم مجردة) عن الظروف الزمانية والمكانية " . كما أنه يهدف علاوة على ذلك إلى : " المقارنة بين ظواهر من نفس الفئة وذلك بغض النظر عن جوهرها .

ولما كان الدارسون الوظيفيون والبنائيون من اتباع مدرسة " راد كليف براون " في الأنثروبولوجيا الاجتماعية يسعون في المرتبة الأولى إلى الوصول إلى تعميمات ، فإن أخذهم بالمنهج المقارن يعد أمراً طبيعياً . ويعتقد " راد كليف براون " نفسه أن " الأنثروبولوجيا الاجتماعية يجب أن تعتمد على الدراسات المقارنة المنهجية لمجتمعات متعددة " .

وعلى الرغم من أن " أكرىكنشت Ackerknecht " لم يكن على يقين من السبل التى يجب أن يسلكها المنهج المقارن . فإنه يرى أن هذا المنهج سيعبر عن " الرغبة والحاجة المتزايدتين في الأنثروبولوجيا الثقافية إلى استخلاص القواعد العامة والصفات المشتركة الكامنة وراء التنوع الظاهر والتفرد الموجود في بعض الظواهر الثقافية " .

وفي ضوء الاعتبارات السابقة يمكن أن نحدد ثلاث أنواع للمنهج المقارن يستخدم الآن على نطاق واسع هي :

(١) المقارنة الإقليمية المركزة : فتقارن أشكال الظواهر الاجتماعية التى يهتم بها الباحث داخل حدود منطقة معينة . ومن شأن هذا أن يؤدي إلى

التعرف على بعض الطرازات الأساسية التي يمكن تصنيفها إلى أشكال طبقاً لها . وكان " شاپيرا I. Schapera " أول من استخدم هذا المنهج ، الذي يفترض وجود دراسات إقليمية مركزة سلفاً ، ولكنه يتجنب المشكلات الصعبة الخاصة باستخراج العينة وتعريف الوحدات الثابتة التي يمكن مقارنتها .

(٢) منهج المقارنة المنضبطة : ويقوم الدارس هنا بمقارنة الظواهر والعمليات الثقافية عن طريق تحليل البناء الاجتماعي في الثقافات المختلفة . وقد كان هذا المنهج من اقتراح إيجان Egan الذي يرى " بعض المزايا في الربط بين المفاهيم الأنثروبولوجية السليمة عن البناء والوظيفة من ناحية والمفاهيم الإثنولوجية عن العملية الثقافية والتاريخ من ناحية أخرى " والواقع أن " كروبر " كان سباقاً إلى تأكيد أهمية المنهج المقارن الذي يراعى السياق البنائي والتاريخي للظواهر الثقافية المدروسة " .

(٣) مقارنة التقاطع الثقافي Cross-Cultural وهي تعميمات على المستوى العالمى تقوم على أساليب دقيقة في اختيار العينة (إيكه : ص ٣٣٩) .

- الأدوات المنهجية :-

أيأ كانت المناهج وخصائصها ، واختلاف وجهات النظر حولها ، إلا أنها تشترك جميعها في الأداة وهي تعنى الوسيلة التي يجمع بها الباحث بياناته وتحكم شواهد.

وكان لعلماء الأنثروبولوجيا في العصر الحديث فضل كبير في لفت أنظار الباحثين الاجتماعيين إلى أهمية الملاحظة كوسيلة هامة من وسائل جمع البيانات ، وكان لخصوبة المادة العلمية التي جمعوها عن الشعوب البدائية أو مناطق ثقافية منفردة بظواهرها الإنسانية ، من

خلال دراستهم العقلية التي كانت تعتمد على أساليب ثلاثة : الملاحظة Observation والمشاركة Participation والاستجابات Questionnaire وهي تشكل رصيذاً علمياً في تحليل وتفسير البناء الاجتماعي في المناطق الثقافية المحدودة مكانياً . إلا أن أهم الأدوات في هذه الدراسات هي الملاحظة التي تتميز عن غيرها من أدوات جمع البيانات ، ومع ذلك فالملاحظة لها أساليب معقدة يتداخل بعضها في بعض ويختلف بعضها عن بعض ، خاصة الملاحظة البسيطة والملاحظة المنظمة .

أولاً : الملاحظة البسيطة Simple Observation ويقصد بها ملاحظة الظواهر كما تحدث تلقائياً في ظروفها الطبيعية دون إخضاعها للضبط العلمي وبغير استخدام أدوات للقياس ، كما تقترن هذه الملاحظة أيضاً دون أن يشترك الباحث في أي نشاط في مجتمع البحث .

ثانياً : الملاحظة بالمشاركة : وهي التي تتضمن اشتراك الباحث في حياة الناس الذين يقوم بملاحظتهم ومساهمته في أوجه النشاط التي يقومون بها لفترة مؤقتة وهي فترة الملاحظة . ويستلزم هذا النوع من الملاحظة أن يصبح الباحث عضواً في الجماعة التي يقوم بدراستها وأن يساير الجماعة ويتجاوب معها ، وأن يمر في نفس الظروف التي تمر بها ، ويخضع لجميع المؤثرات التي تخضع لها .

لقد أدى أول من وضع الملاحظة بالمشاركة كأسلوب علمي في الدراسات الأنثروبولوجية "مالينوفسكى" أثناء دراسته في جزر التروبيكاند بين عامي ١٩١٤ - ١٩١٨ (مير : ص ٢٥٤) ، ويعنى بها دراسة الوحدات الاجتماعية الصغيرة كالأسرة والقبيلة وجماعات الصيد ، وقد تطورت إلى دراسة الجماعات الحرفية ، والجماعات الصغيرة المحلية التي تتميز بثقافات متباينة عن باقي المجتمع ، وفي نفس الوقت اتجهت الملاحظة بالمشاركة إلى الوحدات الأكثر كالقرية والمدينة ، ومن الدراسات التي

استخدم فيها هذا الأسلوب دراسة " ميدلتاون " التى أجراها " روبرت ليندوهيلين لند " ، فقد استخدم الباحثان أسلوب الملاحظة بالمشاركة في دراستهما لمجتمع مدينة " ميدلتاون " التى يبلغ سكانها خمسين ألفاً ، وكانا يجمعان البيانات من جميع الأفراد على اختلاف أوضاعهم الطبقية ، ومستوياتهم الاجتماعية ، وكانا يلاحظان السلوك الفعلى للأفراد في المصانع والكنائس والمدارس والمحاكم والنوادي والطرق ، وكانا يحضران الحفلات العامة ويستمعان إلى المحاضرات العلمية والأدبية في الأندية الثقافية المختلفة ، ويتناقشان مع الأهالى في مختلف المسائل التى تهم المجتمع .

واستعان " كوديل " وهو من علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأسلوب الملاحظة بالمشاركة في دراسته للعلاقات الإنسانية داخل إحدى مستشفيات الأمراض العقلية بالولايات المتحدة ، حيث قام متخفياً في دور مريض ، وعاش مع المرضى والأطباء لمدة شهرين دون علم المرضى والأطباء .

واستخدم " نلز أندرسون Nels Anderson " نفس الأسلوب في دراسته " للهوبو Hobo " فاختلط بهم فترة طويلة في الأحرار خلال أوقات العمل وأوقات الفراغ ، وتمكن من الحصول على بيانات متعلقة بأساليب حياتهم وعاداتهم ومعتقداتهم (عبد الباسط : ص ٣١٣) .

وقد قام الأنثروبولوجي لويد وارنر بدراسة مماثلة في بيئات صناعية نامية على مجموعة من مناطق الأقليات ، وهي ظاهرة بارزة في المدن الأمريكية ، وكانت الدراسة مغرقة في شرح التركيبات العامة للطبقات والأجناس البشرية والمكانة الاجتماعية في " يانكى سيني " وهو اسم مستعار للمناطق الجغرافية للمدينة .

وهذه البحوث اتخذت من منهج الملاحظة بالمشاركة دراسة لمنطقة

واحدة حضرية، وقد وجدت مثل هذه البحوث مكانها في ميادين الأنثروبولوجيا ، ومع ذلك تعرضت نتائجها للنقد لإهمالها الدور الثقافي في عمليات التحضر (ماكيفر : ص ١٢٨) .

- الباحث المقيم :-

الواضح أن الملاحظة بالمشاركة تعنى إقامة الباحث الأنثروبولوجي في دائرة مكان الدراسة ، وهو ما يطلق عليه الباحث الميداني أو الباحث المقيم ، وتختلف مهمة الباحث الميداني بين عمل الأنثروبولوجي وعمل الأخصائي الاجتماعي ، فالأول " يهدف الدراسة المجردة في الوصف والمقارنة ، والثاني يهدف إلى تطبيق أساليب النظريات العلمية في خدمة المجتمع ، ويشترط في القائم بالملاحظة المنظمة أي الدارس المقيم أن يكون ملماً بالنظريات الأنثروبولوجية ومؤهلاً تاهيلاً علمياً في مناهج البحث في هذا المجال ، وطالما أنه يتعامل مع ثقافات منفردة لها لغتها ولهجاتها وطقوسها الدينية ونظمها الثقافية والاجتماعية فلا بد أن يكون تاهيله المسبق على الدراسة قد تم إعداده للاندماج في مجتمع الدراسة وهو في كل الأحوال يستخدم ثلاث أساليب لرصده :

- ١- تسجيل المشاهدة اليومية للحياة الاجتماعية بطبيعتها الفاعلة .
 - ٢- المشاركة في هذه الحياة كفرد من أفراد مجتمع الدراسة .
 - ٣- الاستجواب الاستفساري من الإخباريين من كبار السن .
 - ٤- المشاركة في المناقشات .
 - ٥- تسجيل شواهد من خلال أجهزة التصوير والتسجيلات الصوتية ، حتى يمكن الرجوع إليها في تسجيل أحداثها (كلاير : ص ٣٤) .
- عموماً فإن مناهج البحث هي بمثابة أدوات تنظيمية للبحث الميداني القائم على ملاحظة الشواهد تخضع للتقنين العلمي والاختيار الدقيق للعينة المختارة، ويتم تكييف المنهج على وجه الخصوص تبعاً

لإستراتيجية البحث على المستوى المجتمع المحلي أو المجتمع .
الواقع أن جمع البيانات للباحث المقيم هي مصممة لتعظيم الكم
المعرفي من مشاهداته ومن الإخباريين ، ولقد استخدم الأنثروبولوجيين من
خلال جمع المعلومات وتصنيفها وتحديد خطواته التفاعلية اليومية مع
عينة دراسته ، خاصة وأن الناس لا تظهر معارفهم عن موضوع معين إلا
بشكل جزئي ومن ثم فإن دور الإخباريين قد يكون كاشفاً لشجرة
العائلات ومكانتهم فيما بينهم ، كما يكشف عن روابط القرابة وأشكال
التعاون والصراع وهي معلومات أساسية يكون من خلالها الباحث صورة
من المعرفة المشتركة كمجتمع دراسته.(Milton: p.484).

الجزء الثاني

التباين العرقي

- تمهيد.

- الفصل الرابع : التصنيف العرقي.

- الفصل الخامس : سيكولوجية العرقيات.

تمهيد :

من المسلم به أن المجتمع الإنساني يرتبط بحاجة الكائن البشري ووظائفه ، فالنظم الاجتماعية تحدد حاجات الإنسان الأساسية ومتطلباته ، وتضفي عليها ضوابط من الأنماط السلوكية ، وبقدر تعقد هذه الأنماط يزداد فصل المجتمع عن أصوله البيولوجية فصلاً نهائياً . وهو ما يبدو في التباين العرقي بين الجماعات الإنسانية ، لقد أدى هذا التباين إلى اختلاف وجهان نظر علماء الأنثروبولوجيا فيه ، وبالتالي الغموض في مصطلحاته حتى أصبح يختلط مفهوم السلالة والعنصرية .

وفي ضوء تحديد المفاهيم حاول " ولتون ماريون كروجان Wilton Marion Krogman " أن يرجع مصطلح العرق إلى أصول تاريخية ، فوجده ينتسب إلى الكتابة الهيروغليفية عند المصريين القدماء ، والتي يطلق عليها روت Rot أو Race وتعنى هذه الكلمة الجنس البشري باعتباره كائناً قائماً بذاته ، وأغلب الظن أن تفسير النقوش المصرية القديمة تأثر بالمصطلحات الحديثة ، ولعله من الأفضل أن نترجم الكلمة إلى " الشعب " . ولقد ظهر مصطلح " العرق " حديثاً لأول مرة في أحد اللغات المتفرقة من اللغة اللاتينية التي دخلت فرنسا في القرن السادس عشر . ويبدو أن المصطلح ليس مشتقاً من الكلمة اللاتينية Radix التي تعنى " جذر " ولا من " Reiza " التي تعنى " خط " . ومن المحتمل أن لكلمة " Race " صلة بالكلمة التشيكية Raz التي تعنى " شريان " أو " دم " أو بكلمة Generation في اللغة اللاتينية أو في اللغة الفرنسية . ويبدو أيضاً أنه يمكن إرجاعها بصورة تكاد تكون مباشرة إلى كلمة Arraca أو Arraze التي تعنى في لغة الباسك " فحل الخيل " . ونجد في اللغة الأسبانية الجنوبية كلمة المشتقة من كلمة " رأس " وفي

اللغة العربية التى تعنى " رأس الجسم " أو " الأصل " ومن كلمة Ras اشتقت Raza في اللغة الأسبانية و Raca في البرتغالية و Raz في القشتالية القديمة ، وهذه كلها تعنى " رأس " في قطعة . وفي القرن الرابع عشر استعملت الكلمة في الأدب الإيطالى ، وفي عام ١٦٨٤م - استعملت عبارة Especes ou races d'homme في فرنسا للدلالة على العائلة أو سلسلة النسب . وفي عام ١٧١٦م استعمل " ليبنتز Liebnitz " كلمة Race كما لو كانت مرادفة لكلمة Generationes هذا مع العلم انه في عام ١٩٦٩م استعمل كلمة Race (التي أصبحت فيما بعد Rasses) لأول مرة في تاريخ اللغة الألمانية . ومنذ هذا التاريخ أصبح للمصطلح مغزى بيولوجى في ألمانيا . وفي الترجمة المعتمدة للتوراة استعويض عن كلمة Race التي كانت تدل في الأصل على النسل المنحدر من شخص واحد (كقولنا نسل إبراهيم) ، استعويض عنها بكلمة " ذرية " أو جيل .

الواضح إذن أن الدلالة المعنوية لكلمة Race تضمنت منذ البدء فكرة النوع البيولوجى الذى يمكن أن ينتقل من جيل إلى آخر . وعلى مر الزمن تطورت فكرة الانحدار أو التسلسل التي بدأت على أساسا فردى ، فأصبحت تطبق على الجماعات وقورنت بخصائص مشتركة يفترض أنه يمكن تقسيمها إلى سلف أصلى مشترك (Linton : PP. 38 - 39) . يبدو أن التباين العرقى بين بنى البشر هو الخاصية البيولوجية التي تستأثر باهتمام العالم الحديث أكثر من سائر الخواص البيولوجية الأخرى للإنسان . وأغلب الظن أنه لم يأت على الإنسان حين من الدهر كان فيه غافلاً تماماً عن الفوارق الجسمية بينه وبين الآخرين أو بين

الجماعة التي ينتمى إليها وبين الجماعات المجاورة . ولكن من الإنصاف أن نقول أيضاً أن الإنسان أصبح اليوم أشد حساسية وأكثر وعياً لهذه الفوارق منه في أى وقت مضى .

إن المحاولات الأولى التي بذلت في القرنين السابع عشر والثامن عشر لتصنيف الأجناب البشرية كانت محدودة جداً حتى أنها لم تميز بين الأوروبيين والهنود الأمريكيين ، وحتى مطلع القرن التاسع عشر كان جميع الأوروبيين ، باستثناء قبائل " اللاب " ، يعتبرون عرقاً واحداً في نظر الأوروبيين أنفسهم. وجرى بعد ذلك تصنيف الأوروبيين إلى عدد متزايد من الكيانات العرقية ، وأخذ الناس يولون هذا الأمر إهتماماً يكاد يكون متساوياً في جميع الأقطار الأوروبية ، ووجد هذا الإهتمام قبولاً كان له انعكاساته على عوامل النزعات القومية والصراعات العنصرية كما تبدو بشكل واضح في القضايا المعاصرة ، داخل الحدود الإقليمية ، أو تتعداها لدول الجوار ، وقد تتحول إلى أشكال أبعد من ذلك لتصل إلى ثورات إقليمية ، وفي ضوء هذه المعانى سنتناول في الفصل الرابع من هذا الجزء الإنسان البيولوجى في التصنيف العرقى ، وتأثيرات العرقيات في الصراعات العنصرية ، كما سنتناول في الفصل الخامس سيكولوجية العرقيات واستخدامات علماء النفس لاختبارات الذكاء في الفروق الثقافية لهذه العرقيات .

الفصل الرابع

التصنيف العرقي

التصنيف العرقي

ينقسم الباحثون في دراسة البيولوجيا البشرية إلى اتجاهين متعارضين نستطيع أن نلمسهما في القضايا المتصلة بمشكلة العرق بصورة أوضح مما نلمسه في أى من قضايا أخرى .

بالنسبة للاتجاه الأول ، نجد أن فئة من الباحثين مازالوا يدأبون في البحث عن نظام عرقى شامل ، يصنف المظاهر المعقدة للأشكال البشرية ، ويفسرون في الوقت نفسه التناقضات في مثل هذا التصنيف الافتراضى .

أما عن الاتجاه الثانى ، فتقوده فئة من الباحثين ، تعارض الأولى كلياً أو جزئياً ، و هي تضم بعض الباحثين المغالين الذين ينكرون وجود العرق إطلاقاً ، أو يرفضون التسليم بفائدة هذا المفهوم في واقع الحياة ، أو يستعينون بعبارات بديلة للتخلص من السلبيات التى أخذت تقترن بهذا المصطلح .

والواقع أن اتجاه هؤلاء جاء رد فعل ضد الأفكار التى لا تمت إلى علم الحيوان بأى صلة . وقد نلحق بهذه الفئة أولئك الذين راعهم التمسك بتصنيفات بشرية أولية وغير ثابتة واستغلالها من أجل تحقيق أغراض سياسية ، كما لفت انتباههم المحاولات التى يبذلها البعض في تطبيق المفاهيم العرقية في ميادين لا علاقة لها بالمشكلات المتصلة بالبيولوجيا البشرية . قد يكون هؤلاء مبرراتهم في ما يذهبون إليه ، ولكنهم يسعون إلى التخلص من جزء من المشكلة عن طريق إنكار وجود للمشكلة كلية .

ويبذل المصنفون العرقيون محاولات ملحة للتوصل إلى تصنيف عرقى مثالى . ويبدو أن مفهوم العرق أفضل سبيل لتفسيرها التصنيف ، وذلك على الرغم مما قد ينطوى عليه هذا التفسير من انتقاد . ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الخلاف بين وجهتى النظر الذى أصبح أقرب إلى الشكل منه إلى المضمون ، وذلك عندما نعيد النظر في المشكلات العرقية وتصنيف

ملاحمها في إطار معلوماتنا الحديثة (Linton. PP. 20 – 1) .

وسار " لنتون Linton " خطوة ابعد من ذلك في عملية التصنيف العرقي فميز ثلاث فئات منها هي :

السلالة Breed والعرق Stock والعنصر Race . فالسلالة تعرف بأنها مجموعة من الأفراد الذين ينتسبون إلى جينات وراثية ولهم معيار معين في كل خصائصهم الجسمية .

أما العرق ، فهو ما يتألف من عدد من الأنسال التي تلتقى أنماطها المثالية في سلسلة من الخصائص المشتركة التي تنتقل من جيل إلى آخر بالوراثة ، مع الوضع في الاعتبار العوامل التي أدت إلى ظهورها في ظروف السكان.

وبالنسبة للعنصر ، فيعرف بأنه مجموعة من الأفراد لهم جيل عام وصفات طبيعية قابلة للانتقال بالوراثة يشتركون فيها بصورة عامة .

الواقع أن هذا الترتيب الهرمي هو في أساسه تسليم بفكرة التدجين ، وهو يعكس الشعور بأن اختيار الفئات الرئيسية والفرعية عند البشر يجري على وجه العموم بشكل مصطنع ، مثلما يجري الاختيار في حالات كثيرة من الحيوانات . ويؤكد " لنتون " في بحثه عن النسل ، على أن عامل الانعزال والتزاوج الداخلي ضمن الفئة الواحدة ، هما عاملان يحققان " أثر الانعزال " الذي ذكره " داهلج " في سياق حديثه عن نشوء العرق . ولا بد لفهوم النسل البشري – كى يكون صحيحاً من الناحية البيولوجية – أن يحقق الشروط الخاصة بتجانس الصفات التي تتطلبها شروط الانتقاء الجينية * الصارمة ، ولذا لا نجد كائنات بشرية يمكن

* الجينات Genes حبيبات متناهية الصغر لا ترى بالمجهر ، يبدو أنها المسئولة عن نقل إمكانات وراثية معينة ، وتنتقل من جيل إلى جيل انتقالاً إعتيادياً .

وصفها بأنها تشكل " عرقاً نقياً " وإذا ما صدق إفتراض " لينتون " ، فإن النسل عند الإنسان لا يمثل إلا تجريداً نسبياً . في حين يعتبر العرق أقرب إلى الحقيقة من النسل . أما العنصر فهو قريب جداً من الواقع ، وأما النوع فهو أساس هذا التصنيف كله.

ويبدو إذن أن هناك اعتبارات تصنيفية وجينية قد تبرر تعريف العرق عند البشر على النحو التالي :

أ- جماعة فرعية من الناس تملك مجموعة محددة من الصفات الجسمية التي تعود إلى أصل جيني .

ب- وهذه المجموعة من الصفات تساعدنا ، بدرجات متفاوتة على تمييز الجماعة الفرعية عن غيرها من الجماعات الأخرى .

ج- و هي تنتقل من جيل إلى آخر بالوراثة ، شريطة أن تظل جميع العوامل التي أدت في الأصل إلى ظهورها ثابتة نسبياً .

ويمكن القول ، على وجه العموم ، أن الجماعة البشرية التي تملك هذه الصفات تقيم أو كانت تقيم في الماضي - في منطقة جغرافية لها حدودها الواضحة المعالم نسبياً (Linton : P. 48 – 49) .

بنظرة متأنية إلى التعريف السابق نجده مؤلف من عدة عناصر هي :

(١) أن الخصائص العرقية مجموعة أو مركب من الخصائص الجسمية.

(٢) أما الأصل الجيني فقد عبر عنه بالرجوع إلى قابليته للانتقال الذي يعتمد على مدى الدوام النسبي لبعض العوامل الاشتراطية .

(٣) وأما " أثر الانعزال " فقد عبر عنه " لينتون " بالإشارة إلى أثر البيئة ومكان الحياة المعيشية .

ومن الواضح أن العنصر الذي يمثل فئة أشمل من العرق يخضع لهذه

المبادئ العامة نفسها ، ولكن يجب أن نذكر دائماً أن مدى التباير في العنصر واسع جداً حتى إنه يشمل جميع المجالات العرقية المتنوعة التي يتألف منها البشر .

ولأهمية العنصر في البناء الاجتماعي للشعوب وجهت منظمة اليونسكو دعوة لعدد من علماء الأنثروبولوجي عام ١٩٥١ لتحديد موضوع العنصر وطبيعته . وجاء اتفاقهم على تعريف المصطلح بأنه مجموعة من البشر يملكون فروقاً طبيعية لها خصائص مميزة وقابلة للانتقال بالوراثة ، وفي نفس الوقت تم تفسير العنصر البشري إلى العنصر الزنجي والقوقازي والمغولي (Clyde : P. 263).

هناك حقيقة ترتبط بهذا التقسيم و هي الكشف عن الخصائص الثقافية لكل عنصر ، وكثيراً ما يكون للعنصر رد فعل في تفاعلات المجتمعات ، وينعكس رد الفعل هذا بشكل خاص في المجتمعات التي ينقسم أعضاؤها إلى أكثرية وأقلية تربطهما علاقات متبادلة بطريقتين منها :

أولاً : إذا كانت هناك سمات شكلية يمكن ملاحظتها على سبيل المثال لون الجلد وشكل الشعر ، ومن مثل هذه السمات يمكن أن نميز فئة عن غيرها من الفئات السكانية وموقعها في البناء الاجتماعي والثقافي للسكان ، وهذا من شأنه أن يعطى لنا صور شعور التضامن أو التماسك الجماعي بين أعضاء الفئة الواحدة تجاه الفئة أو الفئات الأخرى إذا تساوت جميع العوامل الأخرى، إن ازدياد وضوح الفروق الفيزيائية للإنسان وسهولة ملاحظتها من شأنها أن يساعد على تقوية الوعي الجماعي وتوثيق التكتل بين أعضاء الفئة الواحدة . ومن الأمثلة على ذلك أن رد فعل الجندي الأمريكي تجاه الجندي الياباني في الحرب العالمية الثانية الذي كان أعنف كثيراً منه تجاه الجندي الألماني النازي .

ثانياً : تفترض الأكثرية خطأ أن الفروق الفيزيائية لجسم الإنسان

التي نلاحظها في الأقليات تشكل من العوامل المقنعة لتبرير الشعور والموقف اللذين تظهرهما تجاه الأقلية ذات السمات الجسمية المختلفة . وإذا كانت الأكثرية تبنى معاييرها على أسس تتصل بأشكالها الفيزيائية الجسمية ومستواها الثقافي ، فإنها تفترض أيضاً أن الأقلية مختلفة في مستواها الثقافي ، وترجع تخلفها هذا إلى الفروق الفيزيائية الجسمية بينها وبين فئة الأكثرية . ولتوضيح هذه النقطة نذكر ، على سبيل المثال . أن الرجل الأبيض قد يستعمل المنطق المغلوط على النحو الآتي : أن لون جلد الزنجي أسود ، فهو إذن يختلف عن الرجل الأبيض من الناحية البيولوجية ، ولا بد من النظر إليه كما لو أنه ينتمي إلى فئة منفصلة تختلف أيضاً بطريقة غامضة خفية في مدى قابليتها الثقافية والاجتماعية . هذا يعنى أن الزنجي يعتبر " مختلفاً في مستواه الثقافي ليس لأن لون جلده أسود ، وإنما لأن البيض ينظرون إلى اللون الأسود على أنه يمثل فارقاً اجتماعياً وبيولوجياً رئيسياً ، وهكذا نخلص إلى القول أن النقص لا يكمن في الفرق في لون الجلد ، وإنما في الموقف الاجتماعي تجاه هذا الفرق .

ومع ذلك لا نستطيع القول بأن هناك فروقاً جسمية بين البشر يمكن قياسها مثلما تمكن ملاحظتها ، وأنها قد تسمح لنا بإجراء تصانيف عنصرية وعرقية. ولكن هذه الفروق لا تنطوي على أية أهمية بيولوجية وقد تكون حتى من الناحية الجينية والنشئية عابرة . ومن الواضح أن الوراثة ، التي تلعب دورها عن طريق التطور والانتقاء لا يمكن أن تعد مسئولة عن المواقف التي تتخذها عن طريق التطور والانتقاء لا يمكن أن تعد مسئولة عن المواقف التي تتخذها من الفروق العرقية والعنصرية . ولا بد من أن نسلم هنا بأن المجتمع هو الذى يقرر معظم هذه المواقف، وذلك بسبب خضوعه لتيارات التعصب والتحيز والضغط الاجتماعي والاقتصادي .

- التمركز حول السلالة والشعور بالعداوة :-

التمركز حول السلالة والعرق والعنصر هو الميل إلى تضخيم الجماعة الداخلية وقيمها والتقليل من شأن الجماعات السلالية الأخرى ومكانتها . وكان " سمنر Sumner " قد أشار إلى فكرة الشعور داخل الجماعة بالاستعلاء على الجماعات الأخرى ، ويعرف التمركز حول السلالة بأنها هي النظرة إلى الأشياء التي تكون فيها الجماعات الخاصة مركزاً لكل شئ ، تقاس الجماعات الأخرى على أساسها و هي في نفس الوقت لها عاداتها الأصلية والتي تمثل جذورها الثقافية وفيما عداها من ثقافات مغايرة فهي خاطئة ، وهي على ذلك لها عقيدتها الأيديولوجية التي تتميز بخصوصية اللغة والدين والشعائر الثقافية ، ويقترن هذا الشعور باحتقار شامل لأفراد الجماعات الأخرى ، وقد يزيد في المشاعر العدوانية والسلوك العدواني تجاه الجماعات الأخرى ، ومن ثم فإن العداء بين الجماعات هو المقابل والمصاحب الذي لا مناص منه لتضامن الجماعة (إيكه : ص ١٣٤) .

من الوصمات البارزة اجتماعياً للتمركز السلالي التي توجد في كثير من المجتمعات البشرية المعاصرة ، ما نطلق عليه التفرقة غير الإنسانية ، وهي من الأنماط العديدة في التفرقة الطبقية والدينية والعنصرية ، والأمثلة على التفرقة الأخيرة واضحة في دول كثيرة من العالم .

والملاحظ أن التفرقة العنصرية واضحة بين جماعات الأقلية وجماعات الأغلبية في المجتمع الواحد ، والمقصود بذلك ظروف المجتمعات التي تتشكل فيها بعض الروابط مثل الجنسية والدين ، أو بعض العناصر الثقافية وعلى سبيل المثال فالزنج في المجتمع الأمريكي يمثلون جماعة أقلية تعيش تحت سلطة جماعة الأغلبية من البيض ، فرضتها ظروف

المجتمع الاقتصادية والقيمية والثقافية .

ولكن هذا لا ينفي ان قلة منهم قد حققت مكانة اجتماعية واقتصادية في المجتمع الأمريكى نفسه ، والواقع أن الاضطهاد العنصرى يعد أحد المكونات والشعور بالعداوة ، له أنماطه التى توجه من الذات إلى خارجها وتعمل في هذه الحالة على مستويات معينة ، منها مستوى الشعور بالعداوة العام أو مستوى العداوة الطليق ومنها مستوى الشعور بالعداوة المركز على اشخاص معينين ، أو على جماعات اجتماعية معينة ، أو مستوى الشعور بالعداوة الجماعية .

ومن أنماط الشعور بالعداوة ما يعتبر عدواناً منحرفاً ، أى أنه لا ينعكس ضد المصدر الأصلي بل يحيد عنه ويحرف ضد مصدر آخر بديل ، وهذا النمط من العدوان يعتبر أيضاً عاملاً مهماً من عوامل الصراع العنصرى أو الثقافى.

ومع ذلك فهما اختلفت مصادر الشعور بالعداوة وتباينت ، فإن هذا الشعور لا يؤدى بالضرورة إلى صراع بين بنى البشر كاعضاء في المجتمع أو إلى صراع بين الجماعات . ولكنه بدلاً من ذلك قد يتخذ أشكالاً متباينة عديدة ولكنها محددة ، وتكون بالضرورة لأنماط معينة من المواقف الاجتماعية والملاحظ أن مقدار العدوان العلنى بين الأشخاص أو بين الجماعات أو مدى تكراره يتناسب عكسياً مع قوة الاستجابات المتوقعة التى تتعلق بتوقيع العقاب.

وقد يتركز الشعور بالعداوة على الأشخاص أو على الجماعات ، ويتحدد مدى هذا التركيز جزئياً على الجماعات تبعاً لبعض العوامل منها : وضوح هذه الجماعات ويبرز هذا الموضوع أمران الأمر الأول : هو المظهر الفيزيقي للجماعات أو المظهر الثقافى لهذه الجماعات . الأمر الثانى : ويحققه التعريف الاجتماعى للجماعة أو الجماعات ويتضمن بالضرورة ، الدعاية التى تبرز الفوارق وتؤكددها .

ومن عوامل تركيز الشعور بالعداوة الجزئي على الجماعات ، احتكاك بعضها ببعض والتنافس بينها فضلاً عن الاختلاف في بناء قيمها الاجتماعية وأنماط سلوكها باعتبارها معبرة عن هذه القيم ، وبخاصة في مجالات اللغة والتنوع والدين، والعادات والتقاليد .ومجالات العدوان الشخصي (عويس : ص ٤٩ ، ٥٠) .

ولتوضيح التفرقة غير الإنسانية والشعور بالعداوة لدينا من شواهد الصراع والتعصب المرتبط بالعنصرية على أساس العرق ، ما يبدو بين الجنس الأري الألماني والجنس السامي من اليهود ، والواقع أن هذه العنصرية جاءت ١١٢ نتيجة عوامل أيديولوجية استطاعت الهيمنة على علماء الأنثروبولوجيا وتوظيفهم للعلم لأغراض هذه الأيديولوجية بهدف تمييز الجنس الأري على الأجناس الأخرى .

ويعتقد هؤلاء العلماء أن الشعب الألماني ينتسب إلى العنصر " الأري " إلا أنه في الواقع من ثلاثة أجناس هي : الجرمانية ، والألبانية ، والصقالبة .

أما عن أسباب إثارة هذه العداوة ، فنستطيع أن نرجعها تاريخياً إلى حركة اليهود الاقتصادية في ألمانيا منذ القرن التاسع عشر ، تلك التي اتخذت روح الرأسمالية الغربية في معاملاتهم ، وبشكل احتكاري ، وعلى سبيل المثال كانوا في فرانكفورت يمثلون صفوة رجال المال ، وفي برلين كانوا يستغلون المناصب الرسمية في إدارة الإمبراطورية . وفي ضوء السيطرة الإدارية والمالية استطاعوا دعم نفوذهم في ظل حكم بسمارك . غير أن ما يثير الاهتمام في هذه الفترة هو قوة تأثير هؤلاء اليهود في ظل جمهورية " فايمار " فلم يقتصر هذا التأثير على المال ، بل استطاع أن ينفذ إلى المؤسسات الثقافية والإعلامية كدور السينما والمسرح والمتاحف والصحف ، بل إن أخطر ما في الموضوع أنهم استخدموا وسائل الإعلام في الدعاية للشيوعية . هذا بجانب سيطرتهم على المهن المهمة في المجتمع

كالطب وبحكم هذا النفوذ استطاعوا الاندماج في المجتمع الألماني بالصاهرة ، وفي هذا الصدد أشار " بسمارك " بمقولة مشهورة هنا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تقلل من أهمية اندماج اليهود مع بعض الأجناس الألمانية رغم ما بهم من انحطاط خلقى (سيجفريد : ١٠١) ، وكان هتلر أكثر اتجاهاً لهذه العداوة، فاستطاع أن يفجر العداء الكامن بين الشعب الألماني ضد اليهود بشكل علمى منظم بإثارة العنصرية بين النازية واليهودية والسامية ، فأبرز أهمية العنصر الأول وفضائله على المدنية ، وحقه في السيادة ، وأيده رجال الفكر الألماني مؤمنين بالتفوق العنصرى للشعب الألماني ، وحقه في الزعامة العالمية لو استطاع المحافظة على سلالة الأرية وتجنب الاختلاط بالعناصر الشعبية المتسللة، واستطاع " هتلر " عندما سجن في عام ١٩٢٥ أن يؤلف كتاب كفاحى الذى أفرد فيه فصلاً كاملاً لشرح تظيرته في التفوق العنصرى ، وأحاطها بأسانيد تاريخية وعنصرية بادئاً بأهمية العنصر بقوله :

" إن المرء وهو يعيش في عالمه متطلعاً إلى هبات الخالق يغفل تقدير قيمة العنصر الإنسانى كهبة من هبات الطبيعة " ، كما عرض لخطورة المزج بين الأجناب لأنها أكبر جريمة تقترف في حق الخالق ، لأن هذا عمل ضد الطبيعة ، وما هو ضد الطبيعة فهو ضد الخالق ، لأن ينتج عن المزج ضعف جسمانى أو انقراض تدريجى للعنصر القوى أو كلتا النتيجتين ، وقسم هتلر الشعوب إلى ثلاثة أقسام هي :

١- المؤسسون : الشعوب الآرية مؤسسة الحضارة ، وصاحبة الفضل على كافة هذه الحضارات .

٢- المعاصرون : شعوب شرق آسيا المتقدمة مثل اليابان التى قامت حضارتها على الاقتباس من التراث الآرى ، لذا ستمكن مدنيته من البقاء طالما استمرت المدنية الغربية .

الهدامون : اليهود بما يحملون من خصائص وصفات تضاد الآرية بوجه عام ، وتجعلهم معاً على النقيض ، وقام " روزنبرج " عضو الحزب النازي وفيلسوفه وهو مؤسس النظرية العنصرية النازية ، بتعريف العنصر في القرن العشرين . بأنه الدم الذي سال في الحرب العالمية الأولى ، فالصراع ليس بين نظام ونظام آخر ، بل بين دم ودم ، وعنصر وعنصر ، وشعب وشعب ، واعتبر هي الجزء الداخلي للعنصر الذي هو الإطار الخارجي للروح ، وعلى ذلك ستكون صورة عالمنا النهائية هي أنه عالم الروح العنصرية ، وأن حضارات الهند وإيران وروما وأوروبا من فعل الطبقة النوردية الحاكمة التي اندثرت لامتزاج أفرادها بالعناصر الدنيئة.

لقد أسفرت أيديولوجية " هتلر " في عداوته تأثيرها على العلم الأكاديمي ، وهنا يقول بروفيسور " كلانبرج Kleinberg " إن زعماء النازي قد قاموا بعد توليهم الحكم بالضغط على أساتذة الجامعات الألمانية لوضع الأسس العلمية للنظرية النازية ، ولقد رفض بعضهم ، ورضخ البعض الآخر لهذا الضغط . ومن بين من قاموا بهذه المهمة بروفيسور " جوخ Gausch " استاذ التاريخ الطبيعي بجامعة ليبزج الذي برر تمجيد العنصر الآري ووضع اليهودية اللاسامية في مكانة متدنية. وجاء في تفسيره : " أن العنصر السامي يشكل مركزاً وسطاً بين العنصر الآري والعنصر القردي للاسامية لذلك فإنه يمكن أن تطلق عليه Untermensch وترجمة التعبير " الأصل الذي يقل في مرتبته عن الأدميين " ، وهو تحقير للعنصر السامي ، والشئ الملاحظ أن النازية اتخذت من العرقية السامية محوراً أيديولوجياً ضد خصومها ، ولهذا رفضت شعار اللاسامية في الهجوم على كل أعداء حركتها وضربها ، واندفع مؤيدوها إلى إطلاق كلمة يهودي أو من أصل يهودي أو واقع تحت تأثير اليهود على كل أعدائها ،

وعلى سبيل المثال جاء وصفهم لجمهورية فايمار بأنها من فعل اليهود ، وأمريكا تحت سيطرة اليهود ، وستالين نصف يهودى ، والشيوعية تهدف السيطرة اليهودية العالمية ، كذلك الأحزاب الألمانية المعارضة والأحزاب الاشتراكية الديمقراطية خاضعة لتأثير اليهود ، والحزب الشيوعى حزبهم المختار ، وحزب الكنيسة الكاثوليكية يهادن اليهود ويستعطفهم ، وبمقتضى نظرية اللاسامية استطاعت الأيديولوجيا النازية أن تثير مشاعر الأسرة الألمانية ضد اليهود ، وتصور اليهودى بخصائص القبح (عادل : ص ٥٩ - ٦٠) .

ولقد بدأ " هتler " هذا الاتجاه بوصف خصائص اليهودى بأنه ذلك الشاب الأسود ذو الأنف الطويل الذى ينظر إلى الفتاة الألمانية الشقراء ليعتدى عليها مستهدفاً الخط من قدرها وتلوith سلالته .

وحين أمكن للحزب النازى أن يصل إلى الحكم عام ١٩٣٣ تحولت اللاسامية من مجرد نظرية أو أيديولوجيا إلى وضعها حيز التشريع ، فلم يكـد ينقضى شهر واحد على تولى هتler الحكم حتى أصدرت حكومته قانوناً يحرم تشغيل اليهود فى المدارس والجامعات وحرمانهم من الجنسية الألمانية واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية ، ومنعهم الزواج من الفتاة الألمانية وتحريم استخدام اليهودى لخادمة المانية . لقد زعمت النازية الاعتماد على العلم كمؤيد لنظريتها العنصرية والواضح أن بعض العلماء الألمان قد شرعوا تحت ضغط الحكومة النازية أو مسايرة لها وتقرباً منها إيجاد أسس نظرية للعنصرية النازية وشرعوا فى مهمة ربط اللاسامية بنظريات علم الوراثة وتاريخ الإنسان ثم أعلن بعضهم فى علم جديد هو علم صحة العنصر Race Hygiene وهو العلم الذى يستهدف المحافظة على النسل الصحيح النظيف بحيث تكون الدولة مسئولة عن أبعاد العناصر التى يمكن لها أن تلوث هذا النسل . وذهب بعض العلماء إلى

المطالبة بحق الدولة في بتر واستئصال العناصر الدخيلة وتقييمها حتى يمكن ضمان وقاية العنصر الألماني من التلوث أو الإندثار .

لقد كانت النظريات العنصرية النازية هدفاً لنقد أساتذة علم الوراثة وتاريخها الإنساني بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية . ومن أبرز الرواد على نقد هذه النظريات البروفسور " اشلى مورجانتا " أستاذ علم النفس البشرى بجامعة كولبيا، وتتلخص آراءه في الادعاء بأن اندماج عنصر رفيع بعنصر أدنى منه يولد ناتجاً ضعيفاً أمر يقبل الجدل . فالزواج بين الأبيض والأسود ينتج في كثير من الأحيان النبوغ الذى يفتقر إليه العنصر الرفيع من العائلة ، أما كون الألمان ينتمون إلى العنصر الآرى الذى عزا إليه النازى القدرة والنبوغ والعظمة فإنه يفتقد الدليل ، فالمؤرخون يثبتون بالأدلة العلمية ، أن نسبة الدم الآرى في الشعب الألماني لا تزيد على ١٣٪ في الوقت الذى ترتفع هذه النسبة في إيران إلى ٣٨٪ وتتراوح نسب أخرى على ألمانيا منها دول اسكندنافيا وإنجلترا ، ولم يحدث أن كانت العنصرية علمية ، بمثل هذه النظرية النازية العنصرية الزائفة .

أما الإدعاء بأن اليهود عنصر محدد واضح المعالم فهو ادعاء مردود عليه ، فتاريخ اليهود المسطر في التوراة يوضح أنهم منذ نشأتهم يندمجون في العناصر الأخرى ، فلقد بدأوا في الهجرة إلى غرب أوروبا ومنطقة الراين ، ولما طردتهم هذه البلاد الأوروبية أثناء الحروب الصليبية هاجروا إلى شرق أوروبا . ومن تحركات اليهود يتضح أنهم اندمجوا مع أهالى هذه المناطق بالتزاوج والمعاشرة ولم يتميزوا عنهم إلا في الخضوع لدين معين ، وأن ما نطلق عليهم اليوم اسم اليهود هم ناتج لمختلف الاندماجات العنصرية ، ولا يخضعون لصفات معينة تميزهم كعنصر منفرد لا فرق في ذلك بينهم وبين المسلمين والمسيحيين الذين لا يفرق بينهم إلا الأديان ، والصفات التى أبرزها هتلر لتمييز اليهودى وهو فكر لا يمكن الالتفات إليه حيث أن كثيراً

من اليهود يتمتعون بصفات مختلفة تماماً لا يمكن تمييز أغلبهم من الأوروبيين بالعناصر الأخرى ، واليهودى من أصل عربى لا يتميز عن العرب ، والذي من أصل أوروبى لا يتميز عن الأوروبيين والذي من أصل آسيوي لا يتميز عن أى آسيوي آخر (عادل : ص ٧٢) .

وبالنسبة للصفات الطبيعية لليهود فهو موضوع يرتبط بالجانب الأيكولوجى للمناطق التى يعيشون فيها مثل ، السكان اليهود " نورديك " فى شمال أوروبا والفلاشا فى الحبشة ، ويهود اليابان والصين .

ويمكن القول أن يهود العالم لا يختلفون حضارياً عن أى مجموعة حضارية أخرى يعيشون معها ، ولكن جميع اليهود يشتركون فى خصائص حضارية دينية ، ورغم أن جميع اليهود يتكلمون لغة الشعب الذى يعيشون بينه إلا أنهم استطاعوا أن يكونوا لأنفسهم لغات خاصة بهم كلغة " اليدش Yiddish " وهى لغات نشأت فى القرن العاشر الميلاد فى بلاد الراين عن مزج اللهجة الألمانية المحلية بعدد من لغات أخرى يتكلمها الآن اليهود " الأشكينازيون " فى أوروبا وأمريكا . وكلغة " الزدرزنو " وهى فرع من اللغتين العبرية والأسبانية ، على أن اليهود ظلوا محافظين على اللغة العبرية فى كل مكان يعيشون فيه كلغة دينية .

ومع كل ذلك ، يمكن القول بأن اللغة والدين هما مظهران لثقافة المجتمعات والشعوب يديعان التوحيد الاجتماعى والشخصية الجماعية كل واحد نحو الآخر . ومن جهة أخرى ، أصبح من المؤكد أنه لا توجد من الناحية البيولوجية أى فروق جسمية أساسية بين السلالات العرقية ، أو العنصرية مهما بلغ انتشارها وتنوعها ، فالبشر كافة متساوون من الناحية البيولوجية .

- النزعة العرقية :-

يكاد يكون هناك شبه اتفاق بين علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أن

العرقية لعبت دوراً معوقاً في التطور الاجتماعي في بعض الدول المتخلفة والنامية على حد سواء، خاصة أنها تتضمن العديد من الجوانب السياسية والاقتصادية، والأيدولوجية التي تضم مجمل المشكلات المتصلة بكل العلاقات المتبادلة بين المجتمعات ذات الأصول العرقية، والعلاقات داخل أي فئات عرقية.

ونستطيع أن نتخذ من أفغانستان نموذجاً في آسيا فيما يبدو من صراعات سياسية في نظام الحكم وصلت إلى القتال بين المجموعات العرقية. فقبائل الباشتون يمثلون حركة طالبان وعددهم يقترب من نصف عدد السكان البالغ ١٨,٤ مليون نسمة (تقديرات ١٩٩٥)، بينما يمثل كل من الطاجيك ٢٥٪ من عدد السكان، والهزارة من ١٢٪ إلى ١٥٪ والأوزبك نحو ٩٪، وهم يعارضون هذه الحركة هذا بالإضافة إلى الأقليات من مجموعات شاهار، إيماق، والتركمان، والبلوخ. (الزوكة : ص ٤٢٨)

الملاحظ أن تعقد المشكلات العرقية في الصراع السياسي داخل الحدود الوطنية أصبح يتجاوزها إلى دول الجوار، وهو مغزى له معناه في تضامن النزعة العرقية.

ويعرف هذا المصطلح - أي النزعة العرقية - بأنه مجموعة المنظمات التقليدية المنبثقة عن النظام القبلي، والمتصلة بروابط الدم، ونظام القرابة، وأنماط الثقافة وموقعها من الآخرين.

لقد أصبح هذا المفهوم في مضمونه يعمل معناً أيديولوجياً يعبر عن أشكال الوعي لمرحلة من مراحل البناء الطبقي وهو في مفهوم "أبner كوهن Abner Cohen" يقول : إن الظاهرة المسماة بالنزعة القبلية المعاصرة ليست نتاجاً لصراعات العرقيات بعد الاستقلال، وإنما نتيجة تفاعلها مع بعضها البعض في سياق سياسي جديد، وهي ليست نتيجة لنزعة

محافظة بل للتغير الاجتماعي السكانى الذى نشأ عن الصراعات والولاءات
المقسمة داخل الدول المستقلة ، وفي حوار " كوهن " مع الباحث الكينى "
أو كوت بيتك Okot . Pbitek " حول الصراعات العرقية في أفريقيا
يقول : إن من التضليل أن نفسر المشكلات الاجتماعية والسياسية في
أفريقيا على إنها نزعة قبلية ، وإنما هي مشكلات عامة ، ولذلك يقترح
حذف مصطلح قبيلة من المفردات السوسولوجية ، ويعلل بأنه مصطلح
يعنى الإزدراء ، لأنه يصف أوضاع بدائية وهمجية (روزا : ص ٦٠) .

ولكن ما هي القبيلة ؟

إن مصطلح Tribe في اللغة الإنجليزية ، وقبيلة باللغة العربية
تعنى اتحاد مبدئى لعدد من جماعات القرابة تتجمع لتستغل وتدافع عن
منطقة نفوذ محددة مشتركة بين تلك الجماعات (Gouldeliér :
P. 373) والواقع أن هذا المصطلح يثير وسط المثقفين الإفريقيين رد فعل
سلبي ، إذ ترتبطان بالبدائية والتخلف وفي الأدبيات السوسولوجية إزداد
استخدام تعبير الجماعة العرقية بدلاً من القبيلة ، الشئ الملفت للنظر حول
مفهوم القبلية إن لم يعد يعكس مستوى التطور الاجتماعي والاقتصادي
اليوم ، والدليل على ذلك ما نشاهده من تطور سياسى في بناء الدول
الحديثة لا يعكس المجتمع المحلى العرقى ، ولكنه تعددياً في طبقاته ،
وحراك المثقفين منه ، ولكن هذا لا ينفي داخل بناء الدولة السياسى نزعة
قبلية لا يمكن تجاهلها أو إنكارها في نظم الأحزاب السياسية ، ففي معظم
بلدان إفريقيا الإستوائية تأسست أول المنظمات السياسية على أساس عرقى
، ولفترات طويلة (روزا : ص ٦١) .

كان في نيجيريا منظمة الإيجبى أومو أدودوا Egbe Omo
Odudwa التى كانت توحد اليوروبا ، واتحاد الإيبو ، وغيرهما من

المنظمات ، وفي الكونغو كان هناك اتحاد الباكونغو أو الأباكو Apako (اتحاد حفظ ووحدة ونشر لغة الكسكونغو) ، وفي تنجانيقا ، كان هناك الباهايا Bahaya والسوكوما Sukuma وغيرهما من الاتحادات القبلية ، وفي كينيا ، كان هناك العديد من منظمات الجماعات العرقية (وسط الكيكويو والكامبا Kamba والليو Luo والبالوهيا Baluhya وغيرهم من الشعوب) .

واتحاد الليو Luo Union في كينيا نموذج لبرنامج الاتحادات العرقية فلانحته تتضمن الأهداف الآتية :

(١) تشجيع وتدعيم المساعدة المتبادلة والتفاهم المتبادل بين كافة أفراد " الليو " حيثما يعيشون.

(٢) إيجاد طرق ووسائل تطوير المناطق التي يسكنها الليو بكافة الطرق ، اجتماعياً وتعليمياً واقتصادياً .

(٣) تعزيز وتطبيق العادات المقبولة من الحضارة الحديثة في حياة الليو ، والمقاومة الجادة لتلك العادات التي يمكن أن تسيء إلى " الليو " ، وحماية رفاهيته حيثما يوجدون .

(٤) التعاون مع السلطات في تنفيذ المشروعات والخطط التي تهدف في نظر الاتحاد إلى الارتقاء ببلاد الليو بأسرها .

(٥) إقامة المطابع ، ومحاولة بيع الكتب وفتح المكتبات أمام الشعب ، ونشر الصحف والمجلات والنشرات وغيرها ، وبناء المستشفيات والمستوصفات وقاعات الاجتماع .. الخ ، والقيام — سواء بصورة مستقلة أو بالاشتراك مع السلطات المحلية أو المركزية — بالأنشطة التي يمكن في رأى الاتحاد أن تشجعاً لتقدم الاقتصادي و / أو الاجتماعي للبلاد ككل ، ولأى جزء منها ،

على ألا يلحق هذا الوضع الأخير الضرر بأى شعب آخر مهما كان ، أو بالبلاد ككل ، وكان للاتحاد حق شراء الأرض أو امتلاك العقارات بوسائل أخرى .

رغم إتساع أهداف هذه المنظمات العرقية . فإنها كانت في النهاية تحول دون القضاء على الانعزال القبلى ، وتشجع على تقوية الخصوصية العرقية ، التى أدت في بعض الأحيان إلى ازدياد حدة العقليّة القبليّة ، وتأخير عمليات الاندماج الوطنى (روزا : ص ٦٣) .

-التحيز العرقى :-

يعرف التحيز في ضوء علم الاجتماع بأنه موقف سلبى معاد تجاه جماعة ، أو اتجاه أعضائها ، وهو يتميز بالمعتقدات النمطية ، وهذا الموقف ينشأ عن العمليات التى تدور داخل من يتبناه أكثر مما ينشأ عن الاختيار الواقعى لصفات الجماعة .

كما يعرفاه " برنارد بيرلسون " و " جارى شتاينر " بأنه : موقف معاد واضح لجماعة عرقية محددة أو لأحد أفرادها .

ويذهب " دافيد كريسن " و " كراتشفيلد " وبلاتش . تعريف التحيز من وجهة نظر علم النفس بأنه ، موقف عدائى تجاه موضوع ، ويميل لأن يكون نمطياً بدرجة كبيرة ، ومشحوناً عاطفياً ، ولا يسهل تغييره بالمعلومات المضادة .

بالرغم من اختلاف وجهات النظر حول تحديد مفهوم التحيز إلا أنه يشير إلى نمط يعبر عن موقف عدائى عام نحو كل ما هو أجنبى أو غريب ، بما في ذلك جماعة عرقية بأسرها ، وهذا الموقف هو موقف لا إرادى ، ولا تدركه الذات نفسها ، والأهم من ذلك أنه موقف ذو طبيعة مستقرة للغاية .

وفي مقال " إيجور كوهن " يعرف التحيزات العرقية من وجهة نظر

سيكولوجية بقوله :

" سواء أراد الناس ذلك أم لا ، فمن المحتم أن يدركوا ويقيموا الأعراف والتقاليد ، وأشكال السلوك الغريبة عنهم من خلال منظور أعرافهم الخاصة ، والتقاليد التي نشأوا فيها هم أنفسهم ، والنظر إلى ظواهر ووقائع ثقافة أخرى، وشعب آخر من خلال منظور التقاليد والقيم الثقافية لشعب المرء نفسه ، هو ما يطلق عليه أيضاً تعبير " التمرکز العرقي " في لغة علم النفس الاجتماعي .

والأعراف الغريبة لا تبدو في بعض الأحيان غير معقولة فحسب ، بل وغير مقبولة أيضاً ، وبالطبع فإن ذلك شئ طبيعي ، مثل الخلافات نفسها التي تفرق بين الجماعات العرقية وثقافتها ، التي تشكلت في ظروف تاريخية وطبيعية بالغة التعقيد.

إن حقائق المشاكل لا تبدو إلا عندما يجرى الإغلاء من شأن ما هو متوهم ، وتحويلها إلى موقف نفسى معاد من جماعة عرقية بعينها ، والذي يعمم نفسياً، ثم نظرياً كسياسة للتمييز ، وهذا هو التحيز العرقي.

الواقع أن " كوهن " في تقصيه لجذور التحيزات العرقية يؤكد أنها لا تكمن في الخصائص البيولوجية للشعوب ، ولا في الخصوصيات النفسية لأذهانهم، بل أنها تنشأ من جراء عوامل نفسية واجتماعية .

وفي نقد " أ. بجراموف " آراء علماء النفس البرجوازيين في جذور التحيزات العرقية والقومية نجده يركز على أهمية السياق التاريخي للوضع الطبقي في المجتمع الذي تعيشه .

ويمكن القول أن مشكلة التحيزات العنصرية وما شابهها هي ظاهرة لتراكم الاستعمار الأوربي والاستغلال وفي نفس الوقت ستظل مرتبطة بوعي الناس طالما هي مؤثرة بشكل واضح في حياتهم اليومية ، لذلك فإن التحيزات هي في الأساس مشكلة اجتماعية وليست نفسية .

وقد لفت " كوهن " الانتباه إلى هذا الجانب ، فالجماعات العرقية الصغيرة ، تظهر في رأيه قدرأ من التماسك أكثر من الجماعات الكبيرة ، لأن التمييز في حد ذاته يشجع هذا التماسك بالموقف السلبي ، كما ينمى فيها إحساساً حاداً بالإنغلاق ، وهو الإحساس الذى يزيدهم تقارباً ، ويدفعهم المساندة بعضهم البعض لدعم الموقف العادى الذى يتخذه باقى المجتمع ضدهم .

ويبحث العديد من الباحثين عن مصادر التحيز والتعصب العرقي في الجانب الذاتى للفرد أكثر مما يبحثون عنها في العلاقات الاجتماعية ، فالبعض ينطلقون من لا عقلانية التحيزات العرقية ، وبالتالي فإنهم يفسرونها بخصائص السيكولوجيا الشخصية ، فعالم النفس الأمريكى " ج. و أولبورت " يرى أن سببها يكمن في ميل النفس الإنسانية إلى التعميمات الخاطئة والعدوات المغلوطة ، وإحدى هذه النظريات هي نظرية الإحباط والعدوانية، و هي التى تتألف من حالة من التوتر والاستثارة - العدوانية - التى تبعثها مشاعر سلبية من نوع ما ، وللتنفيس عن هذه الحالة ، فإن أى شخص يمكن أن يصبح هدفاً لها ، كما أن نظرية الإحباط والخذلان في علم النفس الاجتماعى تستخدم عندما يدور البحث عن سبب المصاعب الموجودة من جماعة عرقية ما ، وتأثيرها في جماعة أخرى ، ويستخدم عالم الاجتماع " موريس جيللى " هذه النظرية بالتحديد في تفسير المواقف المعقدة من جانب الشعور في داهومى الشمالية تجاه الجنوبيين .

والعلاقات العرقية المتبادلة تتفاقم بوجه خاص أثناء الأزمات السياسية الداخلية ، وطبقاً لنظرية الإحباط فإن الاستثارة يمكن أن تخرج تجاه أى موضوع ، إلا أنها تكون في الواقع موجهة ضد المجتمع الذى يوجد نحوه صراع ، وببساطة فإن موقف الصراع يؤدى إلى أشكال أخرى ، كثيراً ما تكون أكثر عدوانية ، وهكذا فإن نظرية الإحباط لا تفسر أصل التحيز

العرقى ، على الرغم من أنها تساعد إلى حد ما فى فهم آلياته .
وتحاول نظرية الإسقاط والشخصية المتسلطة تفسير أصل هذا
التحيز من زواياة التحليل النفسى ، وعلى سبيل المثال ، فإن هاتين
النظريتين تعتمدان على " نظرية فرويد " * فهما تفسران التحيز على
أنه ظاهرة ذات سمات عميقة للشخصية ، و هي سمات تشكلت فى الطفولة
المبكرة ، ولكن هذه النظريات أيضاً لا تكشف للناس الجذور الاجتماعية
للتحيزات العرقية .

ولكن عندما تصبح التحيزات قاعدة للسلوك الاجتماعى ، فإنها لا
تفرق بين الناس فحسب ، وإنما بقدر ما تحول الانتباه بعيداً عن المشكلات
الاجتماعية الحقيقية ، و هي بهذا الشكل تساعد الصفوات الحاكمة على
الإبقاء على فرض سلطاتهم على مجتمعاتهم ، ويقدم لنا التاريخ أمثلة
إنماء التحيزات العرقية إلى درجة المعيار المقبول رسمياً ، وعلى سبيل المثال
فالعداء للسامية فى ألمانيا النازية كان قاعدة اجتماعية من هذا النوع ،
وايضاً النزعة العنصرية فى الحقبة الاستعمارية لجنوب إفريقيا دعم
موقف البيض ضد المواطنين السود ، وكثيراً ما استخدمت الطبقات
البورجوازية التحيز العرقى من أجل تدعيم بقائها ومكانتها (روزا ١١٠ - ١١٥)

- النزعة القبلية ومحاولة الاحتواء :-

حاول العديد من رؤساء الدول الأفريقية ورؤساء الأحزاب والكتاب
فيها احتواء مشكلة التحيز العرقى فى البناء السياسى للدولة ، فكانت
المقترحات تتعلق بالحقوق السياسية للمواطنين ، وبالمواقف من الشوفينية
Chauvinism ، وتعنى بها - الغلو فى التعصب القبلى - بالإضافة إلى

سيجموند فرويد : مؤسس علم التحليل النفسى Psychoanalysis له نظرياته المعروفة فى
الشنود العقلى ، والأحلام وعلاقتها بالجنس .

التحيز العنصرى ، والنزعة الإقليمية ، والانفصالية ، ومشكلة الأقليات القومية ، وفي ضوء هذه المواجهة تحدد دور مهام الأحزاب في تطوير الوعى القومى بالذات من أجل بناء مجتمع جديد .

لقد جاءت المبادئ الرئيسية للتعامل مع المشكلات العرقية في إفريقيا الاستوائية ، تنعكس في دساتيرها . وهناك شبه إتفاق بينها على أن الهدف الرئيسى هو توحيد الجماعات العرقية العديدة ، وبناء وحدة قومية ، وعلى سبيل المثال تنص المادة (٤٥) من دستور جمهورية " غينيا " على أن أى فعل من أفعال التمييز العنصرى، وأيضاً أى دعاية ذات طابع عنصرى أو إقليمى ، ستعاقب بواسطة القانون . ومن أجل إقامة وتدعيم وحدة غينيا ، فإن الجمهورية ستحارب كل إتجاهات ، ومظاهر الشوفينية التى تعتبر بمثابة عراقيل خطيرة أمام تحقيق هذا الهدف .

وفي " مالى " ينص دستور ١٩٧٤ على أن الجميع أمام القانون سواسية دون تفرقة بسبب الأصل أو العنصر أو اللغة أو النوع أو الدين ، أو المعتقدات ، وأن أى فعل من أفعال التمييز العرقى أو العنصرى أو ال دينى ، وأيضاً أى دعاية إقليمية من شأنها أن تعرض للخطر أمن الدولة أو سلامة أراضي الجمهورية ستعاقب بواسطة القانون ، كما جاء دستور " كينيا " أكثر تحديداً بمعنى أن كل شخص في كينيا مؤهل للحقوق والحريات الأساسية ، مهما كان عنصره أو قبيلته أو موطنه الأصلى أو محل إقامته أو غير ذلك من الأمور المحلية أو آرائه السياسية أو لونه أو عقيدته أو نوعه وبموجب المادة ٢٩١ من مشروع دستور " نيجيريا " عام ١٩٧٦ ينص على تحريم التمييز على أساس الوطن الأصلى أو الدين أو المكانة أو الأصول أو الروابط العرقية أو اللغوية (روزا : ١٤١ - ١٤٢) ، الواضح من الشكل الدستوري لبعض دول إفريقيا الاستوائية هو رفض النزعة القبلية وعلى ما ينعكس أيضاً على برامج الأحزاب السياسية فيها .

وبالنسبة لبرامج هذه الأحزاب نجد حزب العمل الكونغولى في

اجتماعه الموسع (فبراير / مارس ١٩٦٦) يعلن رفضه لروح العشائرية * التى تقسم الأعضاء إلى جماعات متنافرة ، كما يعلن فى نفس الفترة الحزب الحاكّم فى كينيا أن برنامجّه يسعى إلى تحطيم الحواجز العرقية واللغوية والعنصرية والثقافية .

ولقد نهجت " سيراليون " واللجنة العسكرية فى إثيوبيا نفس نهج جيرانها فى مواجهة المشكلات العرقية ، ففي عام ١٩٧١ أعلن " سيادبرى " تحريم القبليّة بعد أن اقترنت بالفساد ، وأصبح السلوك القبلي عملاً إجرامياً ، لذلك منع جمع الأموال على أساس من رابطة الدم ، ومنع استخدام مسلسل النسب فى التعريف بالأفراد ، وهى من الأمور التى يجيدها الصوماليون ، كما منع الأفراد من التعبير نحو عشيرتهم ، لقد ساد اعتقاد عام بأن النظام الحزبى القائم على القبيلة قد تسبب فى تدمير المجتمع الصومالى ولذلك اختار " سيادبرى " مجلس وزرائه فى بداية حكمه من كل العشائر (نجوى: ص ٨) .

والسؤال هنا : هل استطاعت الدساتير وبرامج الأحزاب أن تنزع القبليّة من بنائها الثقافى ؟

قد تكون الإجابة - هنا - لها دلائل من دراسة الصفوة العشائرية المحيطة بالرؤساء فى غالبية الدول الأفريقية ، وهى تؤكد الأساس العرقى فى إحكام السيطرة على السلطة ، ولدينا من الشواهد ما يؤكد ذلك ، ففي

* يعنى مصطلح عشيرة Clan فى الدراسة الإنجليزى مجموعة من أفراد من الجنسين يرتبطون ببعضهم البعض على أساس خط النسب الواحد ، سواء كان ذلك يمثل حقيقة أو صورة افتراضية ، وهو الأمر الذى يفرض عليهم التزامات مشتركة ، ومع ذلك فهذا المصطلح يستمد به علماء الأنثروبولوجيا الأمريكان بما تعنى نسب الأفراد عن طريق الأم ، أما العشيرة التى ينتسب أفرادها عن طريق الأب فيطلقون عليها اسم Gens ومن صفات العشيرة التوحيد الجماعى فى الصراع العسكرى السياسى ، والتعاون الاقتصادى ، كما يكون لهم توئم واحد يتوحدون حوله .

بداية حكم " سيادبرى " للصومال كان لا يميل إلى نزعة الانتماء القبلى ، وكان يسعى إلى الحد منه على المستوى العام ، وربما يرجع ذلك إلى إنتمائه إلى قبيلة ليست ذات وزن قيادى فى المجتمع الصومالى ، ولكن عنصر العشائرية الصومالية ظل عاملاً قوياً وفعالاً على المستوى غير الرسمى .

ولنا أن نتصور هذه العشائر أنها ليست جماعات عرقية منفصلة ولكنها تتكون من أفراد تربطهم صلة القرابة داخل إطار قوى من الثقافة واللغة المشتركة ، ولها نظمها التقليدية فى الريف ، كما لها تأثيرها فى القطاع البيروقراطى فى الدول وقطاع الأعمال ويشكلون حلقة مرتبطة بمصالحها ، ورغم تحريم القبلية على المستوى الرسمى ، إلا أن " سيادبرى " كان يعتمد سراً على الروابط القديمة معهما كأساس للحكم ، واستطاع أبناء عشيرته أن يناوروا ويفوزوا بأكثر المراكز حساسية فى الدولة (نجوى :ص ٨ - ١٤) .

و حينما ننظر إلى الثقافة العرقية فى بناء القوى ، نجد أهم المؤسسات التى تتضح فيها هو الجيش وهو يمثل نظاماً له خصوصيته خارج نطاق المجتمع التقليدى ، وتتضح هذه الحقيقة فى البلدان المتخلفة اقتصادياً وثقافياً ، يضطر الضباط بحكم تدريبهم التعرف على التقدم التكني فى البلدان الأخرى ، ويهتمون بإضفاء الصبغة العصرية على الجيش ، ومن ثم فإن فئات الضباط تتطلع إلى احتياجات التطور الاجتماعى ، وتنمية مجتمعاتها بما يخلق أوضاعاً مواتية لتدخل الجيش فى السياسية ، وإن كان العامل العرقى يلعب دوراً هاماً فى الانقلابات العسكرية .

فمن المعروف أن الخصائص المميزة للجيش الأفريقية هو تكوينها العرقى ، فهي لا تتألف من كافة فئات الشعب ، ولكن يتم اختيارها على أساس انتقاء سياسى ، ففي الملكات البريطانية فى غرب إفريقيا ، كان الضباط يجندون من بين السكان الأكثر تطوراً فى المناطق الجنوبية فى

غانا ونيجيريا . بينما كانت الرتب الدنيا تجند من بين الجماعات العرقية الأكثر تخلفاً من الناحية الثقافية ، وتتضح هذه الحقيقة في غانا على سبيل المثال ، كان ٩٢ بالمائة من الضباط ينتمون عرقياً إلى المناطق الجنوبية والساحلية ، أى من البيئات الأكثر ثقافة ، بينما كان ٦٢ بالمائة من الجنود ينتمون إلى المناطق الشمالية التى تبدو في مرتبة أقل ثقافياً كما تتضح هذه الظاهرة أيضاً في نيجيريا ، فقد كان الأغلبية الساحقة من رتب الضباط (عام ١٩٦٠) من الذين ينتمون إلى الإيبو ، أى من المناطق الأكثر تطوراً أيضاً ، وقد لاحظ " جيمس كولمان ، وبلونت برايس " الخبيران الأمريكان في الشئون الإفريقية أن انتقاء الرتب كان يخضع لدى ولاء القبائل سياسياً .

ويقول الكاتب الإنجليزي " وليام جوتريدج " ، في توصيفه للموقف في شرق إفريقيا ، أن الأفضلية في التجنيد كانت للأميين ، على أساس أنهم أكثر إزعاجاً للانضباط العسكرى ، ولذلك حسبما يقول ، كانت هناك نسبة في قبيلة " الباجاندا " في كتيبة البنادق الإفريقية الملكية في أوغندا ، رغم أنهم من أكثر الشعوب تطوراً في البلاد ، وفي شرطة كينيا ، كان تمثيل الكيكويو - وهم الذين شاركوا في مقاومة الاستعمار البريطانى - أقل من واحد في الألف ، كما لم يكن هناك سوى قلة من " الكيكويو " بين الجنود ، بينما كانت الأغلبية الساحقة من الضباط ينتمون إلى " الكامبا " .

رغم أن كثيراً من الانقلابات العسكرية التى عانت منها إفريقيا في العقد الماضى - وما زالت - كانت ترجع إلى المشكلات الاجتماعية الاقتصادية المعقدة ، وإلى الأزمات السياسية الداخلية الممتدة ، وإلى عدم مصداقية كثير من الزعماء وإلى خيبة أمل الجماهير العريضة إزاء النتائج الأولى للاستقلال ، وإلى أشكال الفساد واستغلال النفوذ من ظهور البورجوازيين الجدد ، إلا أن التناقضات العرقية كان لها أثرها في كل الانقلابات العسكرية تقريباً ، كما كان ينعكس على تماسك الجيش

وحدثته في اللحظات الحرجة (روزا : ص ٩٨) .

ما يمكن أن يقال بالنسبة للعرقيات في أفريقيا يثير الكثير من التصورات النظرية للتعامل مع أبعاد هذه المشكلة ، ومدى إمكانية تطبيق المبادئ العامة للتغير الاجتماعي على النظم القبلية ، وكشف الطبيعة والمضمون المزدوج في الاندماج القومي لها . ونستطيع القول أن تحليل جوهر ومصادر التناقضات والتحيزات العرقية في ضوء الموروثات الثقافية من الصعب انتزاعها بقراءات نظرية ، دون دراسات إمبريقية في أنماط المؤسسات التربوية والسياسية والاقتصادية والعسكرية في هذه الدول .

الفصل الخامس

سايكولوجية العرقيات

سيكولوجية العرقيات

ما زال الجانب النفسى " السيكولوجى " فى البناء العرقى للإنسان من أهم عوامل وحدة الجماعات وتمركزها نحو الذات ، والواقع أن الاهتمام بالدراسات العرقية كان موضع اهتمام علماء الأنثروبولوجيا الذى ينصب على دراسة السلالات البشرية لتصنيفها فيزيقياً وثقافياً .

إلا أن مناهج هذه الدراسات كانت تستخدم لأهداف سياسية وعسكرية واقتصادية ، ومن ثم كشفت عن أن المشكلة العرقية هي مشكلة سلوكية ترتبط بالتعصب للذات المتفوقة على الجماعات الأخرى ، وهو ما أدى إلى توظيفها في آليات الأزمات السياسية .

ويمثل هذا الاعتقاد جانباً أساسياً في توحيد الجماعة في صراعاتها مع الأخرى ، وعلى سبيل المثال استطاع النازيون الألمان أن يجعلوا من تفوق جنسهم الأرى حشداً نفسياً للشعب الألماني ضد العنصر السامى لليهود كأحد عوامل تبرير الاضطهاد لطردهم من ألمانيا ، وهو نفس ما قام به اليهود (الصهاينة) من اضطهاد ضد العرب في فلسطين بهدف تبرير طردهم من أراضيهم ، وحينما ننظر إلى خريطة الصراعات في آسيا ، وشبه جزيرة البلقان وأفريقيا نجد أن آليات الصراعات تحركها الموروثات الثقافية للعرقيات .

وبداية نود أن نوضح ما نقصده بالعرقيات ، وهو ما نعنى به الجماعات التى تنتمى إلى خصائص بيولوجية مشتركة ، وهو مصطلح يختلف تماماً عن مصطلح الأمم كالأمة العربية والأمريكية والفرنسية واليابانية والألمانية . وهكذا .. كما تختلف أيضاً عن الأسر اللغوية ، كالآرية واللاتينية والسامية .

ولكن السؤال هنا : ماذا عن العلاقة بين الدراسات السيكولوجية

والعرقيات ؟ وللإجابة نستطيع أن نجددها في عشر نقاط :

النقطة الأولى : البنية الفيزيكية : لقد بدأ الاهتمام بدراسة

السيكولوجية العرقية بالخصائص الفيزيكية والبيولوجية للإنسان وعلاقتها بالخصائص الجسمية ، إلا أن نتائج هذه الدراسات لم تقدم تفسيراً مقنعاً . وربما تكون البداية لهذا الاهتمام مع المقال الذى نشره Gobineau في منتصف القرن التاسع عشر بعنوان : " مقال عن تبعية الأصناف العرقية البشرية " ، حاول فيه تأكيد العلاقة بين الخصائص العرقية للإنسان والحضارة ، إلا أن هذا المقال كان يتضمن تحيزه للعرق الأرى في بناء الثقافة الحضارية ، ولقد أدى هذا المقال إلى توجيه " لينتون " نقده الشديد لتحيزه العلمي وتحيزه الأيديولوجي ، وفي الوقت نفسه قدم " لينتون " الأدلة على تبرير أفكاره مستشهداً بقبائل الأدغال في بورما وهم قبائل بدائية ينتمون إلى أشكال جسمية للصينيين ، ومع ذلك فإن الصينيين أصحاب حضارة عكس قبائل أدغال بورما ، وهذا يعنى أنه لا علاقة بين خصائص الجسم والعرق وبناء الحضارة ، كما قدم مثلاً آخر من المناطق الجنوبية من الولايات المتحدة الأمريكية لاحظ فيها أن قبائل " الأباش " التى تنزع إلى القتال والحرب تنتمى إليها قبائل البويبلوس التى تميل إلى الهدوء والسلام ومن ثم فالأباش والبويبلوس ينتميان إلى عرق واحد ، ومن هنا يبدو أن الخصائص الثقافية تختلف بين الجماعات من نفس العرق الواحد .

ومع ذلك ، ظل ميدان الأنثروبولوجيا يشيع فيه الاهتمام بمناهج علم النفس في دراسة الخصائص البيولوجية والفيزيكية للإنسان وعلاقتها بالشخصية وسمات الذكاء وتباين المزاج الفردى .

لقد بدأ علماء الأنثروبولوجي محاولاتهم الأولى في تحديد العلاقة بين الأشكال الفيزيكية والبيولوجية للإنسان وخصائصه النفسية مع

الأعمال المبكرة للرواد الأوائل "جوبينو Gobineau"، "شلدن Shelden" وزملاؤهم.

وتعتبر أبحاث "شلدن" خطوة إلى الأمام فيما يختص بوصف أنماط البنية الفيزيائية والضروب المزاجية المختلفة للإنسان، وما زالت مثار جدل بين علماء النفس ولا يمكن اعتبارها ثابتة بالبرهان. خاصة أن هؤلاء العلماء أهملوا الجانب الاجتماعي في تفسيرهم، وعلى ذلك يذهب "رالف لينتون" إلى افتراض صحة هذا الزعم إذا توافرت ظروف اجتماعية معينة، وعلى سبيل المثال ففي المجتمع الصغير المنعزل درج علماء النفس حصر تفسيرهم على الزواج في نطاقه الضيق نسبياً، هذا النطاق يبدو على درجة ملحوظة من التجانس في الخصائص الفيزيائية بين أعضائه، يرافقه تجانس في السمات السلوكية التي تتأثر بعامل الوراثة. إن مجتمعاً كهذا يمثل، في الواقع، عائلة موسعة إذا استمر الزواج محصوراً ضمن نطاق هذا المجتمع، ليس من المستبعد أن يكون الشبه بين أعضائه من الناحيتين الجسمية والسيكولوجية أشد تشابهاً في ضروب السيكلوجية العرقية، ومهما يكن من أمر، يجب أن يتضح في أذهاننا أن افتراض النواحي الجسمية بالنواحي السيكلوجية في المجتمعات البشرية المنعزلة لا يمكن أن يقيم الدليل على وجود ظاهرة مماثلة في مجموعات بشرية أكبر وأشد تبايناً من المجموعات الصغيرة المنعزلة، أي فيما يعرف بمصطلح "الأصناف العرقية البشرية".

النقطة الثانية: لون الجلد: ثمة ملاحظة أخيرة يوردها "أوتو

كلينبرج Otto Klineberg" في هذا الصدد، وهي: إذا كانت الفروق التشريحية التي تؤلف أساس التصنيف العرقي تعود في الأصل إلى عوامل مرتبطة بأثر البيئة الجغرافية، فإن ذلك يجب ألا يحملنا على الافتراض بأن لهذه الفروق دلالة سيكولوجية، ولتوضيح هذه النقطة

نستشهد بالمثال المحدد الآتى : من الظواهر الشاسعة أن التباين في لون الجلد قد يعود إلى مظاهر متفاوتة لعملية الانتقاء ترتبط بأثر أشعة الشمس الأكتينية ، فإذا كان الجلد قليل الاختضاب ، كما هو الحال في أوربا الشمالية ، فإن ذلك ميزة تساعد على البقاء نظراً لأن الجلد يكون أقدر على امتصاص الأشعة الأكتينية الضعيفة نسبياً ، والعكس صحيح ، أى أن لون الجلد في المناطق الحارة يعتبر ميزة تساعد على البقاء نظراً لأن الاختضاب يقي الجسم من احتمال امتصاص قدر كبير من الأشعة ، ومن المتوقع ، بعد انقضاء زمن كاف ، أن يكتسب أصحاب الجلد الأبيض قدرة على البقاء في المناطق الشمالية ، وذوى الجلد الملون قدرة على البقاء في المناطق الحارة ، وفي ظروف كهذه لا نجد سبباً يحملنا على الافتراض بأن العوامل السيكلوجية لعبت أى دور هام في تطور الفروق التشريحية ، وبناء على ذلك ، ليس هناك ما يبرر لنا أن نتوقع وجود أية علاقة بين سمات الشخصية وبين مقدار الصبغ أو أى اختضاب آخر في الجلد .

وواقع الأمر ، أن الدراسات التى حاولت ربط العلاقة بين العرق والخصائص السلوكية للإنسان ، أسفرت عن تعقيدات في هذه المشكلة ، مما أدى إلى عزوف الكثير من العلماء الاجتماعيين والبيولوجيين عن قبول الرأى الدارج الذى يقول بأن الأصناف العرقية تختلف في صفاتها العقلية الموروثة وهو ما أدى إلى محاولات جديدة في الاختبارات العقلية (لينتون : ١٢١ ، 62 - 61 : Linton).

النقطة الثالثة : الاختبارات العقلية : إن الطريقة القائمة على استعمال الاختبارات العقلية في دراسة الفروق الثقافية للعرقيات لا يزال مثار جدل على ما يبدو ، وإن كانت هذه الاختبارات تتمتع بقدر كبير من الموضوعية ، خاصة أن ما توصلت إليه من نتائج يمكن التحقق منها عن طريق الدراسات التتابعية وإجراء اختبارات على عينات تكاد تشبه

الفئات التى أجريت عليها الدراسة الأولى . ولا شك أن النتائج الكمية لهذه الدراسات يمكن أن تكون أساساً لتحليل إحصائى يساعدنا على الحكم على الفروق بين الشعوب أو الخصائص العرقية ، فى ضوء تحقيقها لمعايير إحصائية ذات دلالة معينة . على افتراض النتائج الموضوعية لهذه الدراسات يمكن أن تلقى الضوء على متوسط الأداء وأيضاً على مدى التباين فى التقديرات والنتائج التى يحصل عليها أفراد العينات التى يجرى عليها الاختبار .

ولكن هذه النتائج المترتبة المتباينة لا يمكن أن نعزوها باطمئنان إلى عامل الوراثة إلا إذا كانت الظروف البيئية التى يعيش فيها الأفراد المعنيون أو الجماعات المعنية متشابهة إلى أبعد حدود التشابه ، فإذا كانت الفئة التى نجرى عليها اختبارات عقلية متجانسة نسبياً ، فإن التباين الكبير فى العلامات التى نحصل عليها من تطبيق هذا النوع من الاختبارات يشير - على نحو لا يكاد يتطرق إليه أى شك - إلى وجود تباين كبير فى القدرات العقلية الموروثة ، أما إذا أجرينا المقابلة بين جماعتين أو مجموعتين سكانيتين متميزتين ، فإنه يكاد يكون من المتعذر إيجاد هذه الدرجة من التجانس ، ولذا ينظر فى مثل هذه الحالات أن تكون الفروق فى علامات الاختبار عرضة لتفسيرات شديدة التباعد (Linton : PP. 66 - 67) .

النقطة الرابعة : الدافعية : هناك نقطة أخرى يثيرها "أوتو

كلينبرج Otto Klinberg" وهى أن الجماعات التى تنتمى إلى خصائص بيولوجية مشتركة لا تقترن بالنواحي السيكولوجية ، ولكن ثمة بعض الفروق المرتبطة بها وبدوافع الإنسان وبيئته الثقافية ، وبخصوص الدافعية ، لابد أن نحدد دلالة معناه هنا وموقعه من الثقافة ، فالدافعية تعنى انفعال حركى نظرى أو مكتسب ، شعورى أو لا شعورى يشير إلى نشاط الفرد للأداء والإنجاز وتحقيق غاية ، وينشأ داخل الفرد

نتيجة لخبرته في الحياة ، وعلى ذلك فقد يكون الدافع ذاتياً **Intrinsic** **Motive** حينما تكون مظاهر النشاط التي يحدثها مقصورة في ذاتها ، وقد يكون عرضياً أي **Extrinsic Motive** ومظاهر النشاط الأصلية فيه لا تقتصر في ذاتها بل تكون بواسطة أو وسيلة لشيء آخر ، ويقودنا موضوع الدافعية هنا إلى السؤال الآتي هل يمكن إعداد اختبارات ذكاء تخلو كلياً من الأثر الثقافي أو البيئي لقد بذلنا محاولات كثيرة لإعداد اختبارات " خالية من الأثر الثقافي " ولكن من المستبعد على ما يبدو ، أن يكتب لها النجاح ، حتى لو كان محتوى الاختبارات مالوفاً أو غريباً على درجة متساوية بالنسبة لجميع فئات العينة ، فإنه يظل من المستحيل ضمان تساوي الفئات بالنسبة للعوامل الأخرى غير المباشرة ، فالفئات قد تختلف في أمور كثيرة خارجة عن نطاق محتوى الاختبار كقوة الدافع ، وشدة الرغبة في النجاح والموقف الودي أو غير الودي تجاه المشرف على الاختبار ، ومدى الفترة المواتية الذي يجري فيه الاختبار ، ومدى التعود على أعمال تقوم على التنافس بين الأفراد ، ومدى التعود على السرعة في إنجاز الأعمال ، إن مثل هذه الفروق مالوفة لدى جميع العلماء الأثنولوجيين ، ولكن من الشكوك فيه إذا كان في مقدورهم إخضاع أثرها لقياس صحيح أو حتى لتقدير مناسب يمكنه من تقويم النتائج النهائية لمثل هذه الاختبارات ، وغيرها من العوامل القائمة والمحتملة التي تؤثر على مثل هذه النتائج.

وفي ضوء هذه الاعتبارات يمكن القول بأن إعداد اختبار " خال " من الأثر الثقافي يكاد يبدو ضرباً من التناقض في المصطلحات إن لم يكن في النتائج (بدوى : ص ٢٧٥) .

النقطة الخامسة : العينة : وهناك مشكلة أخرى يثيرها " أوتو

كلينبرج **Otto Klinberg** " حول الاختبارات السيكولوجية العرقية

واختبارات عينة البحث، وعلى حد قوله إذا تحققت اختبارات على فئة من الأطفال الإيطاليين في إحدى المدارس الموجودة في مدينة نيويورك ، ما الذى يضمن في هذه الحالة أن هذه الفئة تمثل جميع الأطفال الإيطاليين ؟ أو جميع الأطفال الإيطاليين المقيمين في الولايات المتحدة الأمريكية ؟ أو جميع الأطفال الإيطاليين المقيمين في نيويورك " أو حتى جميع الأطفال الإيطاليين الذين يتلقون تعليمهم في المدرسة ذاتها التى طبق عليها الاختبار ؟

الواقع أن هناك دلائل تشير إلى أن الفئات الإيطالية المقيمة في الولايات المتحدة الأمريكية قد تختلف اختلافاً بيناً بعضها عن البعض الآخر ، وفي الوقت نفسه كشفت المقابلات عن أن الفتيات الإيطاليات اللواتى يخرن في روما يحصلن على نتائج أفضل من اللواتى يخرن في مدينة نيويورك . كما كشفت ملاحظة أخرى أن متوسط حاصل الذكاء عند الأطفال الزوج الذين تقدموا لاختبارات الذكاء في الولايات المتحدة تراوح من ٥٨ في " تنسى " إلى ١٠٥ في " لوس انجلوس " .

وثمة أهمية أخرى لمقابلات الدافعية و هي التى تستخدم في الحصول على عينات من أجل استطلاع الراى العام ، وهذا لا يعنى أن مجرد زيادة عدد الأفراد الذين يجرى عليهم الاستفتاء أو الاختبار يفى بالغرض ، ومما يثبت ذلك إخفاق الاستفتاء السياسى الذى أجرته مجلة " المختارات الأدبية " في عام ١٩٣٦م حين أدلى حوالى مليونى شخص باصواتهم ، والواقع أن اختيار عينة تمثل الواقع تمثيلاً صادقاً قد تنسحب على المجتمع الأصلى من ناحية اتجاهاته ودوافعه .

إذن تستطيع العينات المختارة إذا كانت صادقة التمثيل ، أن تكون مفيدة في قياس مدى الإنجاز أو التحصيل الفعلى في قدرات معينة ، هذا مع العلم بأنها ربما لا تكون وسيلة صالحة لقياس الطاقة أو القدرة الموروثة . وعلى هذا الأساس تسهم هذه الاختبارات في بيان مدى تخلف بعض الأفراد

والجماعات بالمقارنة مع المعايير الشائعة في ثقافة معينة ، فهي قد تميط اللثام عن نقاط الضعف في مثل حالات الزنوج في الولايات الجنوبية بالولايات المتحدة الأمريكية مثل الذين يتعرضون لمستوى متواضع للخدمات التعليمية ، وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر التعليم أول مشكلة يجب أن ننظر إليها في عملية الاندماج والتفاعل بين الزنوج وسائر فئات المجتمع الأمريكي الذي يعيشون فيه ، وفي ضوء ذلك يمكن القول بأن الاستفادة من نتائج الاختبارات في الحكم على احتمال وجود تفاوت في القدرة على التعلم لا يصدق إلا إذا أتاحت للزنوج الفرص التعليمية المتاحة لزملائهم من المواطنين البيض .

النقطة السادسة : الاختبارات : الشئ الملاحظ أن الانتقادات التي

وجهت إلى استعمال اختبارات الذكاء في ميدان السيكولوجيا العرقية تنطبق بصورة أوضح وأقوى على معظم اختبارات الشخصية . فهذه الاختبارات تتأثر تأثراً شديداً بثقافة واضعها ومقدميها حتى أن تطبيقها على فئات أو ثقافات أخرى يؤدي إلى نتائج قد تكون مضللة غاية في التضليل . ولا بأس في أن نستشهد بمثال على ذلك في الدراسات المقارنة بين عينتين من الطلبة الأمريكيين والطلبة الصينيين ، فقد استخدم استبيان " ثurstone " المعد لقياس مدى اختلال الأعصاب وترجم إلى اللغة الصينية ، ثم وجه إلى الطلاب الذين يتلقون علومهم في جامعات صينية مختلفة . وتبين من النتائج أن " الاضطراب العصبي " أكثر انتشاراً عند الطلاب الصينيين منه عند الطلاب الأمريكيين الذين أجابوا عن الأسئلة المدرجة في الاستبيان نفسه . ويبدو أن الباحثين يتقبلون هذه النتيجة استناداً إلى دلالتها الظاهرية دون تحليل العوامل المؤثرة فيها ، فكانوا يعربون عن قلقهم بشأن ما يسمونه " نقص القدرة على التكيف " عند الطلاب الصينيين ، وينادون بضرورة اتخاذ إجراء علاجي على شكل

برنامج لتنمية الصحة النفسية . وليس هناك ما يبرر مثل هذا التفسير إلا إذا كانت البنود الواردة في الاستبيان تنطوى على ذات الأهمية وتنسجم مع " الإطار الثقافي " لكل من الصين والولايات المتحدة الأمريكية. وأدرك باحثون آخرون النقص في هذا النوع من الاستبيان فقد حصلوا هم أيضاً على نتائج مماثلة ولكنهم أوضحوا أن الإجابات في كثير من الحالات لم تتأثر بأى اختلال في الأعصاب ، وإنما بوجهات نظر معينة منبثقة من المبادئ والتعاليم الكنفوشوسية السائدة في الصين .

هذه الاعتبارات ، وغيرها تنطبق على أمثلة كثيرة من اختبارات الذكاء ، حتى أنه يمكن استبعاد استخدام نتائجها كوسيلة لقياس " السيكولوجيا العرقية " .

ولكنها قد تنطوى على فائدة كبيرة بوصفها وسيلة للدلالة على الفروث الجماعية في المواقف التي تتحكم فيها عوامل ثقافية مختلفة (Linton : P. 73 – 74).

وهناك إذن من الأسباب التي تبرر القول : " أن الاختبارات العقلية ، سواء كانت لاختبارات قياس الذكاء أو لاختبارات الشخصية ، لا يمكن استخدامها أساساً للسيكولوجيا العرقية إستناداً على أن هذه الطريقة فيها من الثغرات والمثالب ما يجيز لنا أن نستنتج أيضاً أن الفروق العرقية في المجال السيكولوجي لم تقم على أسس سليمة ، وربما كان من المتعذر إثباتها بالبرهان . وفي الوقت نفسه يكاد يكون من الصعب أن ننكر أن هناك فروقاً سيكولوجية بين الفئات السلالية . فالركام العلمي والمتنوع والذي جمعه علماء الإثنولوجيا وتاريخ حياة بعض الأفراد الذين ينتمون إلى الأقليات كالزنوج في الولايات المتحدة الأمريكية ، والتقارير التي تصف التباين في " السلوك القومي " . كل هذه تشير إلى وجود مثل هذه الفروق ، هذا مع العلم بأن هذه الطرق في المعالجة تثير مشكلات منهجية من النوع الذي يدور حوله جدل كثير ، ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الفروق لا

تشكل ما يسمى " سيكولوجيا عرقية " إذ يكاد يكون من المؤكد أنها لم تنتج من عوامل وراثية أو عرقية ، وإنما تنتج من عوامل تاريخية وبيئية . ولهذا لا يمكن لأى باحث أن يفترض أى علاقة مرتبطة بالسيكولوجيا العرقية إلا في حالة المجتمعات المنعزلة والصغيرة نسبياً التى ينحصر الزواج في داخل بنائها المحدود . أما في المجتمعات الكبرى فيبدو ، عدم صحة افتراض العلاقة بين العرق والجانب السيكولوجي (Linton : P. 66) ، ومن ثم أصبح التأكيد على أهمية البيئة على معدلات الذكاء .

لقد جاء الاتجاه التفسيري للعلاقة بين العرق والجانب السيكولوجي تحت تأثير علماء النفس في النصف الأول من القرن العشرين ، إن كانوا يعتبرون الذكاء سمة موروثة مما يترتب عليه أن جميع الأقليات العنصرية في الثقافات الأنجلو سكسونية متدنية الذكاء على مقياس الذكاء ، وهو ما كان يؤكد عالم النفس الأمريكى تerman في إشارته إلى المكانة المتدنية لذكاء الهنود والمكسيكيين والزنوج .

وفي تفسير " جوندوزى هـ. فاساف " أن هذه الأفكار مبنية على الداروينية الاجتماعية وموجهة أيديولوجيا لصالح علم السكان لتوليد جنس بشرى صحى ، إلا إن هذا الاتجاه بدأ يتغير بعد الحرب العالمية الثانية . وهزيمة الفاشية والداروينية الاجتماعية مما أدى بعلماء النفس إبرام اللوم عن الفرد ووضع المسئولية على البيئة باعتبارها من أهم عوامل ضعف الأقليات العنصرية في اختبارات الذكاء .

ومن هنا يرى معظم علماء النفس أن الذكاء يجب أن ينظر إليه في إطار بيئته الاجتماعية ، بمعنى أن سمة معينة قد تكون ذكية جداً في بيئة يتكيف معها الفرد ، وفي نفس الوقت لا تكون لها قيمة في بيئة مختلفة (فاساف : ص ٧٩) .

النقطة السابعة : البيئة : بداية تعرف البيئة بأنها العوامل الخارجية

التي يستجيب لها الفرد والمجتمع بأسره كالعوامل الجغرافية والمناخية من سطح الأرض ونباتات وحرارة ورطوبة ، وكذلك العوامل الثقافية التي تسود المجتمع ، والتي تؤثر في حياة الفرد وتشكل تفكيره بطابع ثقافي واجتماعي معين ، ومن هنا جاء تفسير علماء النفس على تأثير العوامل البيئية والعيشية في معدلات الذكاء ، والدليل على ذلك أن الزوج من الأمريكيين الذين يعيشون في ظروف بيئية ملائمة نسبياً يحصلون على نتائج عالية في الاختبارات ، في حين يحصل البيض الذين يعيشون في ظروف سيئة نسبياً على نتائج منخفضة . وهكذا يبدو أن العامل المتغير الذي يلعب دوراً حاسماً في المشكلة هو البيئة وليس العرق ، وهناك عوامل بيئية رئيسية أخرى تؤثر في نتائج مثل هذه الاختبارات ، ترجع إلى نوعية الخدمات التعليمية المتوفرة في التنشئة الاجتماعية . فإذا ألقينا نظرة سريعة على البيانات الإحصائية الخاصة بمعدل التكلفة الفعلية للطفل الواحد في المدارس الخاصة بالزوج والمدارس الخاصة بالبيض في الولايات الجنوبية الأمريكية ، لتبين لنا فروق هذه التكاليف بين مستوى الخدمات التعليمية المتوفرة في هذين النظامين التعليميين المنفصلين .

ومن الممكن إثبات وجود أثر البيئة الاجتماعية حتى في حالة الأطفال البيض المنحدرين من أصل أمريكي أبيض . والحقيقة التي يجب أن يقال هي أن المقابلة بين الخصائص العرقية المختلفة على أساس اختبارات الذكاء ستتظل موضع شك ، طالما أن التباين موجود في الفرص البيئية المتاحة للفئات المتنوعة التي تجري عليها الاختبارات ، وهو ما تؤكدته نتائج الدراسات السابقة عن التفاوت في نوعية التعليم وفرصه ، خاصة في حالة الزوج الموجودين في الولايات الجنوبية الأمريكية . ومع ذلك فما زال التعليم لا يمثل إلا واحداً من العوامل المختلفة التي تؤثر في نتائج اختبارات الذكاء . فقد تبين من الدراسات الكثيرة السابقة التي أجريت حول هذا الموضوع أن هناك تفاوتاً في حاصل ذكاء الأطفال الذين يعيشون في أوضاع

اقتصادية مختلفة (Linton : P. 75).

النقطة الثامنة : الهجرة : وثمة احتمال آخر لابد من الإشارة إليه في سياق العلاقة بين العوامل الاجتماعية ومعدلات الذكاء ، وهو أن تفوق الزوج من الولايات الشمالية على زملائهم من الولايات الجنوبية ربما لا يعود إلى ارتفاع مستوى الخدمات التعليمية الميسرة لهم ، بقدر ما يعود إلى " عامل الانتقاء " في حركات الهجرة ، أي هجرة أذكى الزوج من ولايات الجنوب إلى ولايات الشمال . وفي تفسير " بيترسون Peterson " و " لانير Lanier " لمظاهر الذكاء التي لاحظناها خلال الأبحاث التي قاما بها في عدد من المدن عن العوامل الاجتماعية وعلاقتها بالذكاء بين السود والبيض تبين لهما أن البيض في " ناشفيل " مانوا يتمتعون بتفوق ملحوظ على الزوج في المدينة نفسها ، في حين لم يتمتع البيض في شيكاغو إلا بتفوق ضئيل على الزوج من سكان هذه المدينة ، أما في مدينة نيويورك فلم تسجل أي فروق تذكر بين الجماعتين العرقيتين ، وعلق هذان الكاتبان على هذه الظاهرة بقولهما : " يبدو أن مدينة نيويورك تشهد في ظل الكفاح الشديد من أجل أفضل الجينات في العرق الأسود " . على أن هذا الرأي لا يزال على صعيد الفروض ، إذ لم تتوافر بعد بيانات ملموسة تقيم الدليل على صحته . فالناس يهاجرون لأسباب كثيرة مختلفة ، ولم يثبت بالبرهان بعد أن صفوة الأفراد هم الذين يهاجرون ديارهم ، أو أن أقلهم ذكاء هم الذين يلزمون مواطنهم الأصلية ، وقد أجريت سلسلة من الدراسات على هذه المشكلة ، ولكنها لم تنجح في إقامة الدليل على أن هجرة الزوج الجنوبيين إلى الشمال جرت على أسس " انتقائية " تتصل بالذكاء . ومن جهة أخرى ، استطاع الباحثون أن يثبتوا أن هناك علاقة وثيقة بين نتائج الاختبارات التي أجريت على الأطفال الزوج الذين ولدوا في الجنوب ثم انتقلوا للإقامة في نيويورك، وبين المدة التي قضاها هؤلاء الأطفال في

البيئة الشمالية المتفوقة، وبعبارة أخرى ، أن الأطفال الزوج الذين هاجروا من الجنو إلى الشمال لم يقدموا أى دليل على تفوقهم في الذكاء (كما تقيسه الاختبارات العقلية) إثر انتقالهم إلى الشمال لأول مرة . ولكنهم اكتسبوا هذا التفوق على مر الزمن نتيجة لتحسن نوعية التعليم وازدياد الفرص المتاحة لهم للتعلم في بيئتهم الجديدة .

ولعل أشهر الدراسات في هذا الميدان ، وأشدّها إثارة للجدل ، هي الدراسة التي أجراها ب. ل. ولان B. L. Wellman وزملاءه في جامعة ايوا Iowa التي سجلت عوامل أخرى على التحصيل الدراسي كالحالة الانفعالية أو الصحية للفرد أثناء تأدية الامتحانات المختلفة . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه النتيجة تنسجم انسجاماً كلياً مع نتائج الكثير من الدراسات الأخرى السابقة بالنسبة لاختبارات الذكاء .

النقطة التاسعة : المحيط الأسرى : تشير نتائج اختبارات الذكاء أن
ثمة علاقة بين فروق الذكاء والمحيط الأسرى وعلى سبيل المثال فابناء المزارعين والعمال اليوميين لا يحصلون في اختبارات الذكاء على نتائج مثل مستوى نتائج أبناء الأطباء أو أصحاب المصارف . ومن المحتمل أيضاً أن تسهم العوامل الوراثية في التأثير على نتائج اختبارات الذكاء ، هذا مع العلم بأن هذا الأثر لم يثبت بعد على نحو يقينى جازم . ويكفي في هذا المقام التأكيد على أن البيئة تلعب دوراً مهماً في هذه الفروق . وهناك شواهد أخرى تؤكد هذه الحقيقة تتمثل في تأثير البيئة الاجتماعية على ذكاء الأطفال بالتبني ، وتوضح مؤشراتنا من حصيلة الدرجات التي يحصلون عليها في اختبارات الذكاء ترتفع حين تشرف على تربيتهم عائلات ميسورة الحال . وإذا صح هذا الكلام فإن الوضع الاقتصادي المختلف للزوج والإيطاليين والبولنديين والبرتغاليين وغيرهم من الذين لم يحققوا معايير الاختبارات ، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار في كل محاولة

تبذل لتفسير النتائج (Linton : P. 76).

النقطة العاشرة : اللغة : ويجب أن ننبه أيضاً إلى حقيقة أخرى ، و هي أن الكثيرين من أفراد الفئات السابقة يتكلمون لغتين ، وهذا يقف عائقاً في سبيل حصولهم على نتائج أفضل في اختبارات الذكاء ، ونذكر على سبيل المثال أنه أجريت دراسة على فئة من الهنود الذين يتكلمون الإنجليزية ولكن بشئ من الصعوبة ، وتبين من هذه الدراسة أن حاصل الذكاء عند هذه الفئة كان أقل في الاختبارات اللغوية منه في الاختبارات التي لا تتطلب قدرة لغوية عالية . أما الأطفال الهنود الذين لم يتكلموا إلا لغة واحدة (و هي اللغة الإنجليزية) فقد سجلوا تفوقاً على الأطفال الثنائي اللغة في جميع الاختبارات ماعدا اختبار الإنجاز العملي من إعداد " بنتنر وباترسون Pintner-Paterson " وتكررت هذه النتيجة في الاختبارات التي أجريت على فئات كثيرة أخرى . وخلاصة القول ، أن الأطفال الثنائي اللغة لا يتمتعون ، في معظم الحالات ، بذات الميزة التي يتمتع بها الأطفال الأحادي اللغة (أي لغة البنية الاجتماعية) وذلك حين تجرى عليهم اختبارات ذكاء من النوع المألوف ، أما في اختبارات الإنجاز العملي ، فإن تخلفهم يتضاءل كثيراً ، وفي أغلب الحالات يختفي كلياً (Linton : P. 76) .

الخلاصة : إن المتتبع لأعمال علماء النفس في مجال الأنثروبولوجيا يجد أن معظم دراساتهم المتعلقة بالذكاء والعنصرية والعنصرية جاءت امتداداً لأعمال علماء النفس في النصف الأول من القرن العشرين ، وهؤلاء كانوا يعتبرون الذكاء سمة موروثية مما يترتب عليه أن جميع الأقليات العنصرية تعد بطبيعتها في أدنى مرتبة ، بالمقارنة للبيض ، ولقد وجد عالم النفس الأمريكي " تerman " تبريراً للعنصرية بقوله : " يبدو أن

غباءهم عنصري ، وهو يقصد الهنود والمكسيكيين والزنوج ، وهو وصف يوحى بشكل قوى تماماً بأن كل مشكلة الفروق العنصرية في السمات العقلية سوف يتعين مناقشتها كلها من جديد وبالتالي يفترض عزل أطفال هذه العناصر في فصول مستقلة ، وثمة عالم نفسى آخر من المبرزين هو جودارد Goddard وكان رئيس برنامج الاختبارات الأمريكى في العشرينات يقول أيضاً : " الحقيقة ان عاملاً قد يكون في ذكاء طفل في العاشرة من العمر من السخف ان تطلب له بيتاً كالذى تنعم أنت به " .

مثل هذه الأفكار التى تستند على الداروينية الاجتماعية كانت مصحوبة بموقف قوى لصالح علم تحسين النسل ، الذى يدعو إلى " توليد " جنس بشرى صحى . إلا أنه يمكن القول أن هذه الأفكار بدأت تراجع بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ، وهزيمة الفاشية والنازية والداروينية الاجتماعية ، مما أدى بعلماء النفس إلى تغيير وجهات نظرهم حول العلاقة بين الذكاء للأقليات العنصرية ، وتوجيه اهتماماتهم حول البيئة الاجتماعية وتأثيرها في عملية الذكاء ، بمعنى أنه ينبغى النظر إليه في إطار بيئة معلومة ، وأن نسبة معينة قد تعد ذكية جداً في بيئة معينة يمكن أن لا تكون لها قيمة تكيفية في بيئة أخرى .

وثمة مبدأ رئيسى آخر تأخذ به السيكولوجية الاجتماعية هو معرفة وتنمية عناصر القوة في الجماعة بدلاً من " تشخيص " المشكلات على أساس معايير تضعها مصادر خارجية " خبراء " ، وبالتالي تسعى هذه السيكولوجية إلى " دعم الصحة " على أساس ما في الجماعة من " عناصر قوة " فطرية ، بدلاً من " منع المرضى " حسب الخطوط التى توحى بها برامج الصحة العقلية الموحدة .

إن المجال الذى يمكن فيه تطبيق واستخدام السيكولوجية الاجتماعية كمجال واسع ، نشأ من حركة الصحة العقلية في منتصف الستينات بالولايات المتحدة الأمريكية ، والتى بدأت بوضع تأكيد على

العوامل الاجتماعية مقابل العوامل النفسية ، وبدأ النظر إلى المشكلات الاجتماعية كالبطالة والعنصرية للإسكان السيئ على أنها أهداف سيكولوجية في عمليات التغيير الاجتماعي، تتناولها في مستويين: مباشرة من تنظيم المجتمع (Vassaf. P. 342 – 343).

نستطيع أن نخلص في ضوء الاتجاهات السابقة إلى أن هناك مسن
النقاط هي :

أولاً : ليس هناك أى مبرر على الإطلاق في التمييز العنصري ضد الأقليات على أساس الزعم بأنها تعاني نقصاً وراثياً .

ثانياً : أن سلوك المجتمعات القومية الكبيرة يمكن أن ينسب إلى العوامل البيئية بأوسع دلالاتها ، وهذا يعنى أن السلوك قد يتغير تبعاً لتغير ظروف الزمان والمكان.

ثالثاً : أن أى طموح بشأن توسيع نطاق الديمقراطية وزيادة فعاليتها لا يمكن أن نتصور أن له علاقة بالخصائص العنصرية أو السلالية بقدر ما يمكن في إتاحة الفرص التعليمية والاقتصادية لجميع فئات المجتمع على نحو يمهد لهم الطريق لحياة أفضل .

وبشكل عام أكدت الدراسات السيكلوجية أن تفسيرها لتباين الذكاء بين الجنسيات لا يستند على الثوابت العلمية ، بقدر ما يعكس الاتجاهات الأيديولوجية للباحثين ، وأن الحقيقة المؤكدة أن لا نستطيع أن نفهم حقائق الذكاء أو السلوك دون فهمنا إلى السياق الاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه الإنسان ، مع الوضع في الاعتبار ظروف المكان والزمان .

الجزء الثالث

مجالات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

- تمهيد.
- الفصل السادس: الأنثروبولوجيا الاجتماعية.
- الفصل السابع: الأنثروبولوجيا الثقافية.

تمهيد :

الشئ المألوف عند علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا هو الاتفاق على تأكيد أن كل ثقافة تمثل بناءً كلياً متكاملأ ، وهكذا أصبحت فكرة الثقافة والبناء الاجتماعي هما رافدين لحيط واحد ، وهو علم الإنسان .

ومن المفيد هنا أن نشير إلى ذلك الجدل القائم حول طبيعة التفرقة بين الأنثروبولوجيا الثقافية والأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فالواقع أن الجدل والنقاش قد ثار طويلاً حول هذين الرافدين وعلاقة كل منهما بالآخر .

فبعض العلماء منهم على سبيل المثال العالم الأمريكى " سول تاكسى Sol Tax " يرون أن الفرق بين النوعين هو فرق في الاصطلاحات وليس في الموضوع . ويرون كذلك ضرورة استخدام الاصطلاحين بالتناوب .

وهناك رأى آخر يتصدره العالم الأمريكى " كروبر Kroeber " * بأن الفرق بين الفرعين لا يتعدى الفرق بين الثقافة Culture والمجتمع

Socially وعلى ذلك يذهب عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى " ليفي ستراوس Levi Straus " بصددتهما بأنهما فرعين متداخلين في معظم

الدراسات والأبحاث ، وإن وجدت اختلافات بينهما فهي اختلافات طفيفة .

ويقول ما نصه " وهكذا يمكن لنا أن نقول أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية

والأنثروبولوجيا الثقافية أصبحتا تدرسان نفس الموضوعات ولكن يوجد

اختلاف بسيط وهو أن الأنثروبولوجيا الثقافية تبدأ بدراسة الأشياء المادية

والفنون العملية وتنتقل منها دراسة النشاط الاجتماعي والسياسى بينما

تبدأ بدراسة الأشياء المادية والفنون العملية ، وتنتقل منها دراسة النشاط

* لويس كروبر : (١٨٧٦ - ١٩٦٠) أنثروبولوجى أمريكى من أشهر أعماله دراسة لغات وأديان وحضارة ، قبائل الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية .

الاجتماعي والسياسي ، بينما تبدأ الأنثروبولوجيا الاجتماعية بدراسة الحياة الاجتماعية والانتقال بعد ذلك إلى دراسة الأشياء التي هي من نتاج العلاقات الاجتماعية وعن طريقها تعبر الحياة الاجتماعية عن نفسها ، ويمكن تشبيه هذين العلمين بكتاب يكتوى على فصول متشابهة ، ولكن يختلفان في ترتيب الفصول والصفحات (ردفيلد : ص ٥٣) ، وينتهي " ليفي سترأوس " من هذه المناقشة إلى استنتاج مؤداه أن الفرق بين العلمين لا يعدو أن يكون في أسلوب الدراسة ، ولا يضيف إلى موضوعها شيئاً ، فالموضوع واحد تقريباً ، إذ لا يوجد مجتمع إنساني بدون ثقافة ، ولا يمكن أن توجد ثقافة حية بدون مجتمع .

ومع كل ذلك فقد تعددت موضوعاتهما لاعتبارات منهجية أدت إلى تصنيفهما في ميدانين هما الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، والأنثروبولوجيا الثقافية . وفي ضوء هذين الرافدين سنحاول أن نتناولهما كلا منهما على حده في الفصلين القادمين .

الفصل السادس

الأنثروبولوجيا الاجتماعية

الأنثروبولوجيا الاجتماعية

تعرف الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها الدراسة التكاملية المقارنة القائمة على ملاحظة السلوك الإنساني في مضمونها الاجتماعي ، وهي في أهدافها تهتم بالبناء الاجتماعي ونظمه .

ولقد جاء الاهتمام بهذا المجال منذ أوائل هذا القرن مع الدراسات العقلية المبكرة Field Studies في المجتمعات البدائية ، ثم تطورت لفهم المجتمع الإنساني في نظمته الحديثة . وباتساع الاهتمام أصبحت الفرص المتاحة لعلماء الأنثروبولوجيا من شواهاً : طبيعية للنظم الاجتماعية المختلفة أن تصف حقيقة النسيج المتشابك من العلاقات المتداخلة بين هذه النظم .

ومنذ ذلك الحين أخذ مفهوم البناء الاجتماعي يفرض نفسه بشكل واضح على معظم الدراسات الحديثة بعد أن كان مجرد فكرة غامضة تراود عقول بعض الكتاب في القرن الثامن عشر .

صحيح أن الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي الذي يتجه اتجاهها " بنائياً " يعتمد بالضرورة في تحليلاته على تلك العادات والتقاليد وطرائق السلوك التي تصدر عن الأفراد في حياتهم اليومية ، لكنه لا يقف عند حد تسجيل ووصف هذه الأحداث أو " الظواهر الثقافية " وإنما يتخذ منها العناصر البسيطة الأولية التي يبنى عليها تحليلاته للعلاقات الاجتماعية التي تتبلور فيما نسميه بالنظم الاجتماعية Social Institutions كالنظام الاقتصادي والنظام القروبي ، والنظام السياسي ، والنظام الديني وما إليها ، ومن هنا كانت " الدراسات البنائية " تقوم على أساس من التجريد لا يتوفر في " الدراسات الثقافية " ومن الناحية الأخرى فإن " الدراسات الثقافية " في معالجتها للعادات وقواعد العرف والتقاليد تحاول في العادة ردها إلى أصولها " الأولى " ، وتعتمد في ذلك على التأويلات التاريخية

أو السيكولوجية ، وذلك بعكس " الدراسات البنائية " التى تنفر نفوراً شديداً من الالتجاء في تفسيراتها إلى غير علم الاجتماع ، ولا تعتمد على غير التصورات الاجتماعية ، أى أنها تميل إلى تفسير الظواهر والعلاقات والنظم الاجتماعية في الفاظ وحدود اجتماعية خالصة ، وليس من شك في أن معرفة تاريخ ظاهرة من الظواهر الاجتماعية قد يساعد إلى حد كبير على فهمها ، ولكن الاقتصار على معرفة ذلك التاريخ أو الاكتفاء بتتبع المراحل التى مر بها أحد النظم في تطوره لن يكفي التعرف على طبيعة تلك النظام وعلى الدور الذى يؤديه في الحياة الاجتماعية ككل ، فنجد فارق كبير بين معرفة نشأة النظام وسبب ظهوره ، ومعرفة كيفية عمله ، أى وظيفته في البناء الاجتماعي (أبو زيد : ص ١٠٩) وعند النقطة الأخيرة ، وهى البناء الوظيفي للنظم ، نستطيع أن ننتقى بعض من ملامحها في نظم الزواج ، والبناء العائلي ، وعلاقات القرابة والنسب ، وصور العلاقات الداخلية في بنية الطوائف المغلقة .

والواقع أن من أهم الأساسيات التى تقوم عليها المجتمعات البشرية القائمة على الاعتراف بالعلاقات الجينالوجية - أى العلاقات الناتجة عن الارتباط الجنسي الشرعى وإنجاب الأطفال كما يحددها " ريموند فيرث " الذى يرى بأن النسق القرابى يتحكم حتى في الأوضاع الاقتصادية. والسياسية إن ما عرفنا أن القرابة شئ أساسى في التجمعات البشرية .

- نظم الزواج :-

ولقد عرف الزواج بأنه " اتحاد بين رجل وامرأة بشكل يعتبر معه الأطفال المولودين للمرأة أطفالاً شرعيين لكل واحد من الوالدين " وهذا تعريف مفيد من ناحية عملية ، فالزواج يخلق علاقات اجتماعية جديدة وحقوقاً متبادلة بين الزوجين ، وبين كل واحد منهما وأقارب الثانى ، ويثبت حقوق الأطفال ، ويحدد منازلهم الاجتماعية ، حين يولدون .

ولكل مجتمع إجراءات معترف بها لخلق مثل هذه العلاقات والواجبات يعلن بها عن وجود تلك العلائق والواجبات .

وقد تقتضى قواعد المجتمع أن يكون الزواج " أحادياً " أى أن لكل زوج أو زوجة شريكة واحدة أو شريكاً واحداً فقط ، كما هي الحال مع " الايبان Iban " * القاطنين في (بورنيو) أو مع (الهنود الأمريكيين) — أو أن يسمح المجتمع بتعدد الأزواج أو الزوجات — أى أن أحد الزوجين يستطيع أن يتخذ شريكين أو شريكتين أو أكثر في الوقت نفسه . والقاعدة الأخيرة أكثر انتشاراً بين المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة . وتشير هذه المصطلحات إلى قواعد تتعلق بالزواج وليس إلى علاقات جنسية فحسب ، كما أن الصفات " أحادى " و " متعدد " الأزواج ، أو الزوجات هي صفات لحالات من الزواج ، أو لمجتمعات ، وليس لأشخاص (مير : ص ١٠٦) .

وبذكر لنا " مالىنوفسكى " أن الزواج المونوجامى Monogamy

في جزر التروبريانند * هو النمط الشائع في ذلك المجتمع ، ولكن يوجد إلى جانب ذلك نظام تعدد الزوجات Polygamy * الذى ينتشر بين رؤساء العشائر والقبائل والأشخاص ذوى الأهمية كالسحرة المشهورين مثلاً ، ويعلل ذلك بقوله أن الزعيم لى يكون قوى الجانب ومطاعاً من جانب إتباعه لابد وأن يكون غنياً فهو الذى يقيم المآدب ويقدم المكافآت نظير خدماتهم واشترآكهم معه في الحروب .

* الإيبان : قبيلة تعيش فى غربى جزيرة بورنيو إحدى جزر إندونيسيا ، يقدر عددها بحوالى ١١٥٠٠ نسمة ، يقوم اقتصادها على الزراعة وتربية الحيوانات وصيد الأسماك .

* تقع هذه الجزر شرقى غينيا الجديدة ، يستغل أهلها بصيد الأسماك والتجارة .

* يوجد لبس فى مصطلح الأزواج والزوجات : تعدد الزوجات Polygyny يعنى أن يكون للرجل أكثر من زوجة ، بينما تعدد الأزواج Polyandry أن يكون للمرأة أكثر من زوج وهو نظام يندر إلا فى حالات التبت والنيبال وفى قبيلتى لودا والنيار فى الهند .

وتدلنا دراسة "مالينوفسكى" على أن دخل الزعماء إنما يكون أساساً من المنح الاقتصادية التى تقدم لهم سنوياً من أسر زوجاتهم ، ومن ثم فإن هناك ارتباط وثيق بين حجم الدخل وتعدد الزوجات ، ويذكرنا "مالينوفسكى" أن رئيس قبيلة "كيرلونا Kiriwna" فى كان يتمتع بمكانة عالية وله سطوة وقوة بالمنطقة وقد بلغ عدد زوجاته ستون زوجة ، وكل أسرة من أسر زوجاته تقدم لمحنة اقتصادية سنوية . تساعده على رفع أجور الحرفيين الذين يصنعون له الحلى الثمينة وتمويل الحروب وإرسال البعثات فيما وراء البحار واستئجار السحرة الخطرة والقتلة للفتك بأعدائه (الفار : ص ١٥٥) .

ورغم أن الحقوق التى يخلقها الزواج متبادلة ، أى أن كلاً من الزوج والزوجة يكسب شيئاً ، فإن من المعتاد أن ينظر إلى هذا الموضوع من زاوية الحقوق التى يطالب بها الزوج . ففي المجتمعات البسيطة ، وبدون شك فى بعض المجتمعات الصناعية ، لا تملك النسوة حريتهن كاملة . فالمرأة يجب أن تكون دائماً تحت وصاية رجل . وحين تتزوج فإن وصيها الأصلي يسلم بعض أو كل مسئولياته عنها إلى زوجها . ومن الصحيح أن يقال أن الرجال يتصرفون بالنساء حين يزوجونهن ، رغم أنهن قد يمنحن بعض الحرية فى الاختيار . فيعطى الوصى على المرأة لأحد الرجال ، وهو الزوج ، حقوق الإشراف عليها ، مهما كانت هذه الحقوق فى مجتمع بعينه ، ويقدم الزوج شيئاً بالمقابل ، شيئاً يجب أن يعتبر جزءاً من سلسلة عطايا أو هبات متقابلة وليست ثمناً لشراء المرأة .

إن الحقوق التى يمارسها الزوج على زوجته تختلف بشكل واضح فى المجتمعات أبوية النسب عنها فى غيرها من المجتمعان ففي الأولى يعطى أهل الفتاة الزوج الحق فى الاستمرار على منهجية فى الحياة ، والإبقاء على اسمه ، وتشيد عدد من البيوت حول بيته لأولاده ، واعتباره سلفاً عندما يموت . فلا غرابة إذا ما توقع أهل الفتاة من الزوج وأهله فى كثير من المجتمعات

(الإفريقية) أن يقدموا في المقابل عدداً من رؤوس الماشية - تدعى بعامة الصداق - تحدد دائماً باتفاق ، وتكون كثيرة إلى حد يستنزف عادة الموارد الاقتصادية لأهل العريس ، وفي مجتمعات (أفريقية) أخرى ينتظر من العريس أن يعمل طيلة حياته كتابع لأهل زوجته الذين وهبوه مثل هذه الهبة التي لا تقدر بثمن .

- وفي حين تلد المرأة في المجتمعات أبوية النسب ينسب الأطفال لفخذ زوجها ، بينما في المجتمعات أمية النسب تنسب الأطفال إلى الزوجة أو أهلها ، ويمكن القول في الحالتين أن للزوج على الزوجة الإخلاص في علاقتها الجنسية ، والقيام بالخدمات المنزلة التي تتضمن قسطاً كبيراً من العمل لإنتاج غذاء العائلة . ومما لا شك فيه أن مثل هذه الحقوق يتطلبها الزوج في المجتمع أبوي النسب . وليس مستغرباً أن الهدايا والخدمات التي يقدمها الزوج في مجتمع أمي النسب لأهل الزوجة تفرض ضغطاً أقل على موارده الاقتصادية مما يفرضه الصداق ، ولقد قسمت الحقوق التي للزوج على زوجته إلى فئتين ، وصفت بـ (لاتينية) هي (In uxorem) وتعنى حقوقاً " خاصة بالزوجة " ، و (In genetricem) وتعنى حقوقاً " خاصة بالأم " . والفئة الأولى حقق على الزوجة باعتبارها شريكة في الحياة الجنسية والمنزلية ، والثانية حقوق عليها باعتبارها أما .

- الآباء المفوضون :-

قد يتصور البعض أن هذا العنوان جاء منفصلاً عن نظم الزواج ، والمواقع أنه يمثل صورة طبيعية من العلاقات الزوجية . ففي كثير من المجتمعات أبوية النسب يعتقد أن من المهم أن تكون لكل رجل ذرية شرعية ، وفي حالة عدم قدرته على الإنجاب تتخذ إجراءات من أنواع مختلفة بحيث يعتبر الأبناء الذين ينجبهم أحد الرجال أبناءً لرجل آخر . وتقوم

هذه الإجراءات على مبدأ أن الصداق الذى دفع نيابة عن الزوج إلى الزوجة يجعل الأولاد الذين تنجبهم أولاده هو . ولا تستطيع المرأة أن تلد لرجل آخر إلا بعد أن يعاد الصداق لزوجها . وقد تحمل الزوجة سفاحاً أو تترك بيت زوجها وتعيش مع رجل آخر ، ولكن ما دامت ماشية زوجها ، وهي صداقها ، لدى فخذها فإن كل من تلدهم هم أولاد زوجها وبناته . وهذا عنى أن الأبناء يرثون من زوج أمهم وليس من أبيهم الفعلى . كما أن الزوج هو صاحب الحق في الصداق الذى يدفع لبناته . ولذلك فالأنثروبولوجيين يميزون بين الأب القانونى ، الزوج ، وبين الأب المنجب (أى الأب الطبيعى أو الحيائى) باستعمال مصطلحى (Peter) و (Genitor) وحين يكون الأب المنجب ليس مجرد زان ، ولكنه رجل ذو علاقة معترف بها اجتماعياً بالنسبة للزوجة فإننا نستطيع أن نطلق عليه "أباً مفوضاً" .

وأكثر العلاقات التى من هذا النوع شيوعاً هو ما ينتج من زواج الأخ بامرلة أخيه (Levirate) – والمصطلح مأخوذ من الكلمة اللاتينية ومعناها أخو الزوج – وفي كثير من المجتمعات أبوية النسب يكون الأخذ الذى يلى المتوفى في العمر هو وريثه الذى "يتولى" مسئولياته ويحتل منزله و "يرث" ممتلكاته فيصبح لذلك الوصي على أرامل أخيه المتوفى وعلى أطفاله ، وينتظر منه وبخاصة حين تكون امرلة أخيه شابة ولم تلد بعد عدداً كبيراً من الأولاد ، أن "يزرع بذرة" – إذا ما استعملنا تعبير الإنجيل – لأخيه المتوفى بأن يباشرها ، وهذا تعبير عن مبدأ أن الزواج الذى صار قانونياً بدفع الصداق لا يصبح لاغياً حين يموت الزوج ، بل هناك حالة واحدة فقط يعتبر فيها لاغياً وهي إعادة الماشية التى دفعت صداقاً . ويعمل هذا المبدأ بعامة ، بطريقة أخرى . فإن الأرملة التى لا ترغب أن

زواج شقيق زوجها المتوفي لا ترغب على ذلك ، ولكنها إذا رغبت أن تعيش مع رجل آخر فإن الأطفال الذين ينجبهم من هذه المعاشة يعتبرون ، رغم ذلك ، أولاد الزوج المتوفي الذى دفع الصداق .

وهناك نوع آخر من نظام الأب المفوض أكثر لفتاً للنظر ، وهو ما أسماه " ايفنس - برجر " زواج الشبح The Paterp * الذى لاحظته بن " النوير " . و " النوير " وبعض الشعوب (الأفريقية) الأخرى يعتقدون أن لكل رجل الحق في أن يتزوج ويكون لنفسه خط نسب خاص به . وأن من واجب رجال فخذة أن يجمعوا له الماشية الكافية لهذا الزواج من القطعان التى يملكونها ملكية عامة ، ليتمكنوا من أن يحدث ذلك . ولكن قد يحدث أن يموت الشاب قبل أن تتم عملية تزويجه ، أو أنه يتزوج فينجب بنات فحسب ، أو أن أولاده يموتون صغاراً قبل بلوغهم سن الزواج . ففي مثل هذه الحالات يتوجب على أقرب اقاربه من الرجال أن " يتزوج زوجة لاسمه " ويعتبر الأطفال الذين ينجبهم من هذا الزواج أولاداً للرجل المتوفي ، وبما أن أغلب " النوير " لا يستطيعون أن يتزوجوا بأكثر من زوجة واحدة فإن هذا الزوج ، بدوره سيموت دون أن يترك من يرثه ، وعلى قريب آخر من اقاربه أن يتزوج له " زواج شبح " ، أى يتزوج " لإسمه " . ويعتقد " ايفنس - برجر " أنه يوجد عدد من حالات " زواج الشبح " لا يقل عن عدد حالات الزواج الاعتيادى .

ومن الممكن أيضاً للنسوة العاقرات ، في بعض الحالات ، أن يجمعن صداقاً من الماشية ، فيصبح لهن الحق في نسوة أخريات ، وتعمل هذه النسوة في الأغلب عرافات فيجتمع لدى كثير منهن عدد كبير من الماشية من الأجور التى يتقاضينها من العرافة وتعين (المرأة - الزوج) رجلاً لياشر

* الزولو Zulu : تعد من أكبر القبائل فى جنوب أفريقيا وهى من قبائل البانتو كان عددها يقدر بحوالى ٣,٥ مليون نسمة فى عام ١٩٤٧ ، متصف أفرادها بالشجاعة ، ١٩٤٧ .

لها (زوجتها) ويكون لها الحقوق القانونية عينها التي لأى زوج ، وبوسعها أن تطلب تعريضاً فيما لو اقترفت (زوجها) جريمة الزنى . ويجب ألا يظن أن " النوير " ينفردون بهذه الأنظمة ، فمن الأمثلة المعروفة عليها توجد بين (الزولو) والسكان الناطقين بلغة (اليوروبيا) في (داهومي) .

- العائلة :-

من المستقر عليه أن الزواج هو الأساس القانونى للعائلة ، ومع ذلك يمكن أن توجد عائلة بدون زواج . فالعائلة جماعة محلية يعيش فيها الزوج والزوجة والأطفال سوية ، وتتكون العائلة في شكلها الأولى من الزوجين وأطفالهما ، ويدعى هذا النوع من العائلة في الأغلب " العائلة النوواة " أو " العائلة الأولية " . والمجتمعات التي ليس فيها هذا النوع من العائلة ن والتي تعيش كجماعة محلية ، جد نادرة الوجود .

لقد قام " ايفنس - برجر " بتصنيف لأنواع العوائل كمحك في دراسة كثير من المجتمعات أبوية النسب ، منها العائلة الطبيعية التي تتكون من الأبوين بغض النظر عن كونهما متزوجين أو خلاف ذلك ، فإن كانا غير متزوجين فالعلاقة بينهما علاقة تسر " يعنى زواج غير قانونى " . والعائلة " القانونية البسيطة " ، تتكون من الزوجين وأطفالهما (وقد يكون الأمر عينه بالنسبة للعائلة الطبيعية) . أما العائلة متعددة الزوجات فهي عائلة " قانونية معقدة " وقد عرفت بأنها : عدد من العوائل المنفصلة تتصل عن طريق علاقتها باب عام . أما " العائلة الشبح " فإنها تتكون من " الشبح " فإنها تتكون من (الشبح) وهو الأب القانونى ، أى الزوج وزوجته ، وأطفالهما ، وقريب (الشبح) الذى يصبح الأب المنجب لقيامه بواجبه نحو الشبح . ولكن " ايفنس - برجر " لم يبتكر لنا مصطلحاً للعائلة التي تنشأ بدفع امرأة ما صداقاً (لزوجة) .

ومن غرائب المجتمعات أمية النسب (ولهذا المجتمعات غرائب وهم لا

يبدون غريبين بالنسبة للغربيين فحسب) حقيقة كون العائلة لديهم لا تتكون دائماً ، أو في كل الأوقات ، من الجماعة المحلية . وأكثر الأمثلة لفتاً للنظر هو الزواج التقليدي لـ (النايار) القاطنين على ساحل (مالابار) في جنوبي (الهند) . فهؤلاء هم القوم الذي بدأ لنا من الضروري وضع تعريف خاص بالزواج إن كنا نريد أن نعتبرهم يملكون ذلك النظام . فـ (النايار) ليسوا مجتمعاً أمي النسب فحسب ، بل هم أيضاً مجتمع متصل بفخذ أهلها ، بإقامة طقوس خاصة . ولا يحتاج الرجل بعد إتمام الطقوس أن يتصل بها . وإقامة هذه الحفلة الطقوسية تبيح للفتاة حالاً تنضج للزواج من حيث السن ، أن تتصل جنسياً برجال يزورونها في بينها لهذا الغرض ، فإن حملت فالتوقع من أحد هؤلاء الرجال أن يعترف بأبوة الوليد ، بأن يدفع للمولدة أجور التوليد ، ولكنه لا يتحمل مسئولية إعالة الطفل ، فهذه مسئولية فخذ أمه . أما أبوة الطفل الحياتية فيجب أن تبقى في الأغلب موضع شك .

وما كان لهذا النظام أن يكون عملياً لولا أن رجال (النايار) كانوا جنوداً محترفين ، وكان عليهم أن يقضوا القسم الأعظم من حياتهم بعيداً عن بيوتهم وهذا النظام لا يمكن أن يضغط ليحشر قسراً في إطار التعريف الذي قدمناه للزواج ، ومع هذا فهو يعطى الذرية أباءاً وأمهات محترفاً بهم اجتماعياً ولا يعترف بالفتاة ، اجتماعياً : إماما لم تمر بالزواج الطقوسى . وعدد الرجال الذين تستطيع أن تتعامل معهم كازواج يحدده مبدأ التزاوج الخارجي بالنسبة للفخذة ومبدأ الاتصال بالرجال الذين هم من طائفة أدنى . فالرجل ذو المركز الموازى لمركز المرأة التى باشرها فحملت وولدت يجب أن يبادر لتثبيت منزلة الوليد في الطائفة . وهذه مسألة ذات أهمية بالغة في هذا المجتمع كاهمية عضوية للفخذ في المجتمعات أبوية النسب . .

ومجتمع آخر لا تحتاج العائلة أن تكون فيه جماعة محلية هم

(الاشانتى) حيث يستمر الزوج والزوجة على العيش بعد الزواج كل مع أهله . ولهذا السبب يرغب (الاشانتى) أن يجدوا زوجاتهم أو أزواجهم في قراهم ذاتها ، خلافاً لما يفضله بعض الناس من الزواج خارج قراهم ، حيث ينشرون شباك مصاهرتهم إلى أبعد أحد يستطيعون ، ولقد وصف "فروتس" كيف أن إحدى قرى (الاشانتى) كانت تعج وقت الغروب بالأولاد الصغار يحملون على رؤوسهم أطباق الطعام التى يتصاعد منها البخار ، يسرون منها من أمهاتهم إلى آبائهم ، وفي بعض الأحيان يتبادلون الأطباق بين المنزلين إن كان في كل منزل امرأة متزوجة برجل آخر ، ولذا فإن الزوجين يعيشان بعد أن يتزوجا مباشرة بين أقارب فخذيهما ولا يعانى الزوج من مضايقات العيش " غريباً " معرضاً نفسه لسلطة أقارب زوجته . ولكن كل زوج يريد أن يقيم لنفسه بيتاً خاصاً له – والبيت الخاص يكلف مبلغاً من المال – حيث يعيش هو وزوجته ، والكثير من الرجال يحققون ذلك عندما يكبر أولادهم . ولكن ثبت من إحصائية أجراها "فروتس" أن ثلاثة أرباع الزوجات اللواتي يسكن إحدى القرى من الطراز التقليدى القديم ، ونصفهن تقريباً ممن يعشن في قرية متأثرة بشكل قوى بالأفكار الحديثة ، اخترن أن يعشن بين أهاليهن طيلة حياتهن . وتكون العائلة في أغلب المجتمعات أمية النسب جماعة محلية ، فينتج عن ذلك صراع بين السلطة المحلية للأب والسلطة "القضائية" لرئيس الفخذ الذى يكون في العادة الخال ، ويمكن وضع حد لهذا الصراع بقواعد تقضى بأن يعيش الزوجان، أو أطفالهما في مناطق مختلفة في مراحل مختلفة من أعمارهم . ولذا فإن الولد بين (سكان جزر التروبرياندا) ينشأ في بيت أهل أبيه ، ولكنه حين يتزوج ويقيم بيتاً خاصاً به ، يتوقع منه أن يعيش في قرية خاله ، حيث يكون له حق في قطعة من الأرض . ولذا لم يتزوج بإبنة خاله، فإن على زوجته أن تنتقل من منطقة سكنى أهلها إلى

منطقة سكنى أهل زوجها ، كما يحدث في المجتمعات أبوية النسب. فبين قبيلة (الياو) و (الجيو) القاطنين في (ملاوى) يتوجب على الرجل أن يعيش في بيت زوجته بعد الزواج مباشرة ، ولكنه بعد زمن قد يسمح له أن يأخذها إلى بيت في قرية أقاربه الأميين ، وهكذا حين تلد له بناته ، ويصبحن في سن الزواج يكون قد صار بالعائلة ، يأتى إليها أزواج بناته ليعيشوا مع زوجاتهم . ومن المعتاد بين (البيمبا) ، وهم مجاورون (الجيو) ، أن يعتبر الأسلوب الصحيح أن يعيش الزوج والزوجة في قرية والدى الزوجة حتى تصبح لهما بنات متزوجات يعشن هن وأزواجهن معهما . وعندئذ تنتقل المجموعة كلها إلى مكان آخر لتؤسس لها قرية جديدة .

وفي المجتمعات التى يكون فيها النسب هو العنصر الأكثر أهمية في التجمع الاجتماعي توجد في العادة ، قواعد تحدد المكان الذى يجب أن يعيش فيه الزوجان حديثاً الزواج (رغم أن هذه القواعد لا يحرص على تطبيقها دائماً ولا على أن يعيش الزوجان طيلة حياتهما في المكان الذى أقاما فيه أول مرة) . ويبدو منطقياً أن تعيش عائلة جديدة التكوين قريباً من الأقارب الذين تصبح الذرية أعضاء في فخدها، أقارب الأب ، أو أقارب الأم ، وفق ما تقتضيه الحال . وعلى هذا الافتراض قسم الباحثون من الأنثروبولوجيين في أوائل هذا القرن الزواج إلى زواج " أبوى السكنى " و " أمى السكنى " وكتب بعضهم كذلك عن " مجتمعات أبوية السكنى " و " مجتمعات أمية السكنى " . وتستعمل أمثال هذه المصطلحات لا لنصف بها الزيجات ولا المجتمعات ولكن لنصف " قواعد السكنى " . فبالنسبة للمجتمعات أبوية النسب يكون الموقف واضحاً : فالزوج الشاب يأخذ زوجته إلى بيت أو قرية والده . ولكن الأمر في المجتمعات أمية النسب يصبح معقداً فبالرغم أن الأطفال ينتمون إلى فخذ أمهم فليس من الواضح في بداية الأمر بأى واحد من رجال فخذ الزوجة سيرتبط الزوجان : فقد يكون والد العروس ، وقد يكون خالها الذى تكون بيده عادة السلطة في الفخذ ، وفي

الحالة الأخيرة أى حين يرتبط العروسان بخال العروس ، يطلق بعض الناس على القاعدة " سكنى مع الخال " . ولقد حاول بعضهم التخلص من صعوبة تحديد معنى المصطلحات باستعمال مصطلحي (Virilocal) و (Uxorilocal) ومعناها (مع أهل الزوج) و (مع أهل الزوجة) على التوالى . ورغم أن من الضروري أن يكون المرء قادراً على فهم هذه المصطلحات حين يقابلها ، فليس من الضروري الإكثار من استعمالها ، فهي مصطلحات ملائمة حين يريد الإنسان أن يبين حالة السكنى في مجتمع ما ، ولكنه يستطيع أن يتفادى القول أن عريساً قد تزوجاً " مع أهل الزوجة " أو أنهما " يسكنان مع الخال " (مير : ص ١٠٥ - ١١٢) .

وفي دراسة حديثة تقرب من دراسة " مير " قامت بها الباحثة الصينية " يان روشيان " حول الفخذ الأمى في منطقة بحيرة لوقو الواقعة بين مقاطعتى يوننان وسيتشوان بالصين ، حيث يعيش أبناء " موسوه " وفقاً للنظام العائلى الأمى الذى يعتمد على طريقة الذهاب إلى الزوج ، الواضح أن سلطة الأم مازالت تشكل بؤرة النظام العائلة التى تنفرد به هذه المنطقة وهو ما يجعل هذه المنطقة محمية طبيعية منعزلة تثير اهتمام علماء الأنثروبولوجيا كما تعد في نفس الوقت مزاراً للسياح والصحفيين والفنانين .

ورغم أن النظام الأمى لدى أبناء " موسوه " لا يطابق النظام البدائي ، إلا أن قيمته العلمية تاتى في دراسة تاريخ تطور المجتمع البشرى ، وهو ما تناولته الباحثة في ضوء المراحل الأولى من نظام السلطة الأمية التى استمرت فترة طويلة من العصور الحجرية والبرونزية والحديدية إلى أن أسفرت عن عادات وتقاليد تحكم منظومة العلاقات الاجتماعية لأبناء " موسوه " في تاريخنا المعاصر ، وفي دراسة " يان روشيان " لأبناء " موسوه " اختارت عائلة منها كعينة ، وجدتها مكونة من أربعة أخوات ، لهن عشرة

أولاد والكثير من الأحفاد والحفيدات ، هؤلاء يمثلون ثلاثة أجيال ، يعيشون تحت سقف واحد وينتمون إلى فخذ الجدة العجوز ، ونظراً لعدم وجود علاقة زواج ثابتة بين الرجال والنساء ، فإن الكلمات التي تعبر عن زوج وزوجة ، وأب لا تعرف التداول بالمقارنة إلى كلمات أم ، وجدة ، وبنات وأشقاء البنات (مشين : ص ٦٨) .

وفي البرازيل مازال الفخذ " الأمى " يمثل خاصية في بناء قبيلة " أواجواجا " ، التي كشف عنها علماء الأنثروبولوجيا حديثاً في شرق البرازيل بالقرب من نهر الأمازون ، حيث تعيش حياة بدوية متنقلة في الغابات الاستوائية ، ويتخذ معظمهم من ريش طيور الغابة لباساً لأجسامهم .

وتعد قبيلة " أواجواجا " من القبائل التي ينسب فيها أفرادها إلى الأم ، كما أن الزعامة تختص بها المرأة دون الرجل . فهي التي تتحمل مسؤولية أمور القبيلة بداية من الزواج إلى ممارسة دور القابلة في الولادة . الشئ المثير في اعتقاد القبيلة النظرة إلى القرودة على أنها كائنات مقدسة ، لذلك تحرص النساء على صيد صغار القرودة من الغابة بعد ولادتها ورعايتها بالرضاعة إلى جانب أطفالهن الرضع ، بل تزيد العناية بها فتحملها على صدورها وخصرها ورؤوسها ، بحيث تتدلى ذيلها وتلتف حول الأعناق .

ومع كل ذلك فإن أبناء هذه القبيلة تعيش بيئة تنتشر فيها الأوبئة وخاصة أمراض الملاريا والسل ، والمألوف عندهم أن وقت الغروب يرتبط بالملاريا ، حيث يتحول الجو إلى اللون الأسود من انتشار البعوض والذباب الذي يفتك بالبشر ، وقد أدت هذه الظروف البيئية إلى انخفاض عدد أفراد هذه القبيلة حتى لم يتبقى منها عند دراستها عام ١٩٩٩ غير مائتى شخص (سعد : ص ٦) .

الشئ الملاحظ أنه ما زالت تعيش المجتمعات الإنسانية ظواهر

اجتماعية لها ثقافتها السائدة ، وقد تختلف نظرة كل مجتمع لثقافة غيره ، ولكن في نهاية الأمر هي حقيقة موجودة في المجتمع الإنساني في ظل الزمان والمكان .

- روابط القرابة والمصاهرة :-

من المسلم به أن الجماعات الاجتماعية ترتبط برابطة القرابة ، وفي أكثر الأحوال تحدد العضوية فيها بالمصاهرة .^{١١}

قد يبدو أن المصطلحين متقاربين ، والواقع أنهما غير ذلك . فالقرابة تعنى الاعتراف الاجتماعي بروابط الدم أى لهم سلف عام واحد ، وإذا أخذنا هذا المعنى في الاعتبار فمن المؤكد أنه ليس بمقدور الفرد أن يعرف أقاربه كافة في مجتمع سريع التغير . وقد يكون من الممكن اكتشاف الأقارب الذين ينتمون لأقاربه أيضاً .

إذن القرابة بالمعنى العام هي الصلة التي تربط شخصين ويرتب عليها القانون أثراً ، وهذه الصلة تتدرج بين القوة والضعف حسب المصدر المنشئ لها . ذلك أن القرابة تنشأ الصلة عن مصادر مختلفة ، فقد تنشأ عن واقعة قانونية هي الولادة ، وحينئذ تنشأ الصلة بين المولود ووالديه وبين أقارب كل منهما . وقد تنشأ القرابة عن تصرف قانوني يكون الغرض منه هو خلق صلة القرابة (سلامة : ص ٢١) ، وتعنى في بعض المجتمعات دلالة اقتصادية في زراعة الأرض واستغلال أنواع أخرى من الثروة . وتخولهم الحق في التعاون المتبادل لتحقيق مصالح عامة . وتمنح البعض السلطة على الآخرين ، كما تلقى تبعات تقابل هذه الحقوق على الذين يتمتعون بها ، فتفرض على من يمارسون السلطة أن يراعوا الصالح العام لمن يدخلون في نطاق سلطتهم ، وتلزم بعضهم بالطاعة ، وتتطلب من الكل أن يتعاونوا في مناسبات يقتضيها الاعتراف بقيام علاقات القرابة ، إذن فالقرابة من أهم الأساسيات التي تقوم عليها المجتمعات في البناء الاقتصادي

والسياسى لآى مجتمع .

وبشئ من التفكير يتضح أن مجموع الأقارب المعترف بهم من قبل رجل ما، يختلف عن مجموع الأقارب الذين يعترف بهم أى رجل آخر ، باستثناء أخوته والأشقاء ، وأخوته الشقيقات ، على هذا فإن " الأقارب " كما يطلق المصطلح على أية مجموعة من الأشخاص ، لا يمكن أن يكون عنصراً ثابتاً في بناء المجتمع ، بل أن الأقارب بكل بساطة هم مجموعة الأفراد المرتبطين حياتياً برجل محور تفكيرهم . ومع ذلك فقد تلقى تلك الرابطة على عاتق أعضاء المجموعة مسئوليات عامة تجاه الشخص الذى يرتبطون به . ففي بعض المجتمعات يصبح مسئولية أقارب الرجل القتل عن القصاص له . ولقد كانت إلى عهد قريب بين (الافيوكاو) * في الفلبين - وكما يحدث في بعض القبائل العربية فقاعدة مثل هذه يمكن أن تحدد عدد أبناء العم الذين يشملهم الالتزام ، وهذه الحقيقة تصدق على الواجبات الجماعية الأخرى للجماعات القرابية من كل نوع .

أما مصطلح المصاهرة فهي الصلة التى تنشأ نتيجة الزواج ، فترتبط أحد الزوجين وأقارب الزوج الآخر ، فتقربهم وتؤدى إلى اختلاط أسرهم بحيث تشبه هذه العلاقة علاقة الدم التى تربط أفراد الأسرة الواحدة برابطة القرابة (سلامة : ص ٢١ - ٢٥) .

والواقع أن كل الناس الذين يرتبطون برابطة الدم بفرد من الأفراد بأية طريقة هم أهله ، وأولئك الذين يرتبطون به بالزواج هم أصهاره ، ومن هنا يمكن القول أن الأصهار هم الأشخاص المتزوجون ، وهؤلاء كانوا قبل الزواج أقارب .

* الأفيوجار Ifugao : قبيلة تعيش في الشمال الغربى من جزيرة لوزون إحدى قرى الفلبين ، يقدر تعدادها عام ١٩٢٩ بحوالى ١٢٠ ألف نسمة ، يقوم اقتصادها على زراعة الأرز وتربية الحيوان .

ولكن الأمر ليس كذلك في الأغلب ، فالبعض ينظر إلى الأصهار عادة بوصفهم أقارب ، ولذلك يختلط الحديث عن الأصهار بالأقارب وهو يعكس في الواقع معنى الجماعات المتحدة ، وهي الجماعات التي تستحوذ على الثروة بصورة دائمة بصفقتها تقوم على القرابة ويعززها النسب ، ويقوم المبدأ الواضح للنسب على قاعدة تعقب القرابة في خط واحد عن نسب أحادي الخط (مير : ص ٨٣) .

لقد وضع " رالف لينتون " أهمية هذه الدراسات في تحليله للنظم العائلية والعشائرية التي تتقرر عضويتها على أساس رابطة الدم واختلافها من مجتمع لآخر ، ومن أمثلة هذه النظم العائلة الممتدة وأشكال نظمها ، وأنشطتها ، وتوزيع الأدوار داخل هذا البناء أما الحجم المحدود فهو أحد ظواهر العائلة الممتدة التي لا تختلف في دوامها وتباينها عن ظاهرة الإقامة المشتركة ، مما يجعل هذه الوحدات عندما تتعدى حداً معيناً تنفصل فيه بعض بيوتها عن الجماعة العائلية الممتدة وتؤسس وحدات جديدة ، إن هناك حجماً مثالياً للعائلة المشتركة في كل مجتمع يعتمد هذا الحجم على عوامل ترتبط بالإقامة المشتركة والاستغلال التعاوني للموارد .

إن عدد المجتمعات التي ما زالت فيها العائلة الممتدة أصبحت صغيرة نسبياً بالمقارنة للأسرة النووية ومهما يكن من أمر فإن السواد الأعظم من النظم الاجتماعية في العالم يضم وحدات عائلية يقرر عضويتها خط النسب من ناحية الذكور أو ناحية الإناث .

لقد كانت العائلات التي تستند العضوية فيها إلى نسب الذكور تسمى Gente ومفردها Gene أي عشائر الذكور ، والوحدات المنتسبة إلى نسب الإناث فكانت تسمى Clans أي عشائر الإناث ، ولم يكن هناك اصطلاح عام للدلالة على هذه الوحدات بشكل عام بغض النظر عن خط الانتساب المتبع بها .

ولذا جرت محاولة لسد هذا النقص بإدخال مصطلح جديد وهو Sib أو العشيرة ، ونتيجة الميل حالياً إلى استعمال كلمة Clan أى العشيرة لتكون مرادفة للجماعة التى تشير على نظام الانتساب إلى جانب واحد أى التى تنتسب إلى خط الأب .

وعند استهلال أى بحث فى العشائر بوصفها ظاهرة اجتماعية ، لابد وأن توضّح الطبيعة المزدوجة للعشيرة خاصة وأن لها وجهين ، وجهاً بيولوجياً ووجهاً اجتماعياً ، يتميز كل منهما بخصائص تختلف عن الآخر ، فالعشيرة بناء على التعريف الشائع لها وحدة تقررها الاعتبارات البيولوجية ، وإذا تقيدنا بهذا التعريف تقيداً صارماً فإن أية مجموعة سكانية يمكن تقسيمها إلى فئات عشائرية بعملية بسيطة ، تتلخص فى دراسة أسلاف أعضائها وتصنيفهم على أساس الاشتراك فى الانتساب إلى جانب واحد ، بيد أن التكتلات التى تبنى على أساس لا تتضمن أى وجه من الأوجه الاجتماعية للعشيرة ، إذ أنها لن تكون إلا مجرد مجموعات من الأفراد ينقصهم الانسجام المتبادل فى السلوك والمواقف أما العوامل التى تحول العشيرة من ظاهرة بيولوجية إلى ظاهرة اجتماعية فهي الاعتراف بأن الجماعات التى تسير على نظام الانتساب إلى جانب واحد هي وحدات متميزة داخل البناء غير الاجتماعي .

والعشيرة بوجهيها البيولوجي والاجتماعي هي فى جوهرها امتداد للفئات القائمة على رابطة الدم ، ولأهمية الإبقاء على صلة الدم نجد وسائل الإبقاء على صلة القرابة مائلة أمام عين الفرد ، فالوحدة العشائرية يكون لها عادة اسم خاص وكثيراً ما تتخذ لنفسها رموزاً (توتيم) كالحيوانات مثلاً ، وهي رموز تحدد مكانة الشخص فى البناء القبلى وما زالت رموزها قائمة فى مجتمعنا المعاصر بين العديد من قبائل أفريقيا وآسيا بقى علينا أن نبحت النوع الآخر من التكتلات وهو الفخذ .

الفخذ Lineage : يعد جزءاً من العشيرة ، ويتكون من مجموعة قرابية أكبر من العائلة ذات نسب أحادي ، أبوى أو أمى ، يرتبط أفرادها بعلاقات قرابية حقيقية وليست مفترضة ، ويشمل عدداً محدوداً من الأجيال ، والفخذ نوعان أبوى وأمى ، ويمتاز بنسب محددة أهمها : تراوح عمره بين خمسة وسبعة أجيال ، وقد تصل في حالات قليلة إلى أكثر من ذلك نتيجة قابليته على الانشطار لتكوين أفخاذ جديد ، وتمتعه بحقوق ملكية مشتركة ، وممارسته وظائف معينة ، وباحتكاره تخصصاً فنياً معيناً ، أو مركزاً دينياً أو دنيوياً ، وبوجود تعاون وتماسك بين أفرادها ، وبتصرفهم كوحدة اجتماعية واقتصادية (مير : ص ٣٧٣) .

أولاً : الفخذ الأبوى : ويدعى Patrilineal وايضاً Ognatic Lineage ويتكون من كل الأفراد المنحدرين عن طريق الذكور من جد ذكر معين .

ثانياً : الفخذ الأمى : Matrilineal Lineage ويدعى ايضاً Matrilieage ويتكون من جميعا لأفراد المنحدرين عن طريق الإناث من جدة أنثى معينة .

ومن أهم الخصائص الاجتماعية للفخذ :

- ١- أن يكون الزواج فيه خارجياً Exogamous Marriage ، ويعد الفخذان العربي والبولينيشى استثنائين لهذا التعميم .
 - ٢- أن تكون له حقوق التملك عادة في الثروة بالأرض ومنايع المياه وقطعان الماشية وما شابه ذلك .
 - ٣- أن يحتكر تخصصاً فنياً أو وظيفة زمنية أو مركز مدنياً
- (Clyde : P. 264).

وحيث يفكر الإنسان في الفخذ باعتباره جماعة متحدة ، لها إرث

مشترك ، وطقوس عامة في شرائع الأديان ، فالإنسان يفكر في الذكور البالغين من الأعضاء ، فالأطفال ليسوا مواطنين كاملي المواطنة في أى مجتمع ، والنساء يعتبرون كذلك في المجتمعات ذات التكنولوجيا البسيطة ، فالمرأة تقضى عمرها تحت إشراف الرجل زوجاً كان أم قريباً . وفي كل المجتمعات الأبوية أو الأمية يركز الاهتمام العام على الإخوان في تنظيم الفخذ . فإن كان النظام أبوياً فإنهم ينقلون الاهتمام العام إلى أبنائهم . وينظر إلى الفخذ باعتباره مكوناً من عدد من الإخوان مع أبنائهم البالغين ويختار بعض أعضاء الفخذ العيش في مكان آخر ، ولا يشاركون مشاركة فعالة في قضايا الفخذ ، ولهذا يرى " ليج " أن نميز بين الفخذ بعامة ، وبين مجموعة القرابة المحلية والنوع الأخير من الفخذ هو الذى يثير الاهتمام في أمور الفخذ العامة ، ويمارس حقوقه المشتركة .

وفي النظام القائم على النسب الأمى تنتقل الحقوق من الأخوة إلى أبناء أخواتهم ، وممكن مثلاً للأخوال وأبناء أخواتهم أن يكونوا جماعة قرابية محلية أى يمكن لأى جماعة التعرف على النسب وحيد الخط ، ولكن ليس من اليسير عليهم أن يتعرفوا مثلاً في تنظيم للأفخاذ ، فبعض سكان وسط أفريقيا مثل قبيلة (تونكا الهضبة) * التى تعيش في زامبيا تتوارث نظام العشيرة الأمية . ولكنها لا تعيره أهمية بقدر ما يتعلق الأمر بالتعرف على أفراد العشيرة الذين يقطنون إلى جوارهم فيما إذا كانوا قريبين منهم ، من حيث النسب ، أو بعيدين عنه . الواضح أن مثل هذه الجيرة تفرض واجبات متبادلة فمثلاً حين يموت عضواً في عشيرة ، فإن أعضاء العشيرة الأخرى القريبة يجب أن يشاركوا في الدفن مادموا ليسوا معرضين لخطر نجاسة الموت التى تهدد أقارب الرجل الميت القريبين منه ،

* قبيلة تونكا الهضبة : تقطن شمالى روديسيا فى أفريقيا الجنوبية ، يقدر مقدارها بحوالى ٩٠,٠٠٠ نسمة يقوم اقتصادها على الزراعة وتربية الحيوانات والصيد البرى وصيد الأسماك

ويقوم هؤلاء العشيرة المجاورة بطقوس يقوم بها في المجتمعات الأبوية ابن الأخت باعتباره أقرب الأقارب من خارج الفخذ (مير : ص ٩١ - ٩٣) .

الواضح أن بناء الفخذ والعشيرة يتميزان بحقيقتين هما :
أن أفراد الفخذ كافة يستطيعون أن ينسبوا أنفسهم لبعضهم بعضاً بصورة واقعية لا ظنية ، لأن الفخذ محدد بعدد من الأجيال . فإن نما واتسع عدده نتيجة لتقدمه الزمنى يصبح من المتعذر على أفراد معرفة درجة قرابة كل واحد منهم للآخر بصورة تلقائية ومعرفته برؤوس العشائر ، ومن ثم يصبح كل ولد من أولاد ذلك الرأس جدياً لفخذ منفصل.

يشعر أفراد الفخذ بروابط أوثق ، وبروح جماعته أقوى ، ويبرز ذلك الترابط بالتعاون الاقتصادي الاجتماعي والمشاركة الفعلية في كل الأحداث وبخاصة فيما يتعلق بالدفاع عن كل فرد من أفراد الفخذ (Clyde : P. 264) الواقع أن تكتلات الأفراد المرتبطة بالقرابة لم تخرج عن خصائص التكتل التي تدفعها الرغبة في تجميع القوى سواء للدفاع أو الهجوم ، أو استقرار البناء الاجتماعي. وفي كل الحالات يساعد هذا التنظيم على الضبط الداخلى عن طريق إخضاع الأعضاء لسلطة القبيلة .

- نظم الطوائف المغلقة :-

بالرغم مما يبدو من تغيرات اجتماعية وثقافية في النظم الحياتية للشعوب وإلا أن ظاهرة الطوائف المغلقة مازالت تعبر عن صورة من صور الماضي في حاضرنا المعاصر .

تعرف الطائفة Caste بأنها جماعة مغلقة اجتماعياً أساسها الوراثة أو الولاء، وتتميز هذه الجماعات عادة على أساس ينعدم فيها الحراك الاجتماعي على عكس الطبقات والتي تخضع لترتيب أو فئات تحافظ على

هويتها الاجتماعية وتدعمها عن طريق قواعد الزواج الداخلى الصارم ،
وتعد العضوية الموروثة على جانب كبير من الأهمية ، فهي التى تؤكد
المكانة الاجتماعية للفرد وتثبتها عند مولده وتمنع حركته من جماعة
أو من فئة لأخرى ، وبرغم الاستثناءات العديدة ، فإن هذه العوامل تترابط
لتجعل التقسيمات الاجتماعية في المجتمع الطبقي تقسيماً صارماً (Anre
Beteille : P. 519).

ويشير مصطلح الطائفة أساساً إلى شكل من أشكال النظم الاجتماعية
في الهند ، ولقد أثار هذا المصطلح اهتماماً خاصاً في تراث علم الاجتماع
وليس أدل على ذلك من تلك الدراسات الوفيرة التى ظهرت حوله حيث
قدم " هاتون " قائمة شملت على أكثر من خمسة آلاف دراسة منشورة
حول هذا الموضوع ، بالإضافة إلى عدة محاولات بذلت لتعريف الطائفة
ومع ذلك فإن عدداً كبيراً من الدارسين يفضلون الابتعاد عن تعريف
الطائفة والاكتفاء بتقديم الخصائص والسمات المميزة لنسق الطائفة ،
مثال ذلك المحاولة التى قدمها " جوري G.S. Ghurye " في مؤلفه
الطائفة والسلالة في الهند حينما ذهب إلى أن هناك ستة خصائص مميزة
لهذا النسق هي :

(أ) انقسام المجتمع إلى جماعات متميزة تحدد العضوية فيها عن طريق
الميلاد .

(ب) التسلسل القائم وفق إطار اجتماعي يعتبر (البراهما) في القمة .

(ج) تحديد العلاقات الاجتماعية على أساس معتقدات دينية معينة .

(د) حقوق مدنية وامتيازات تتفاوت بتفاوت مكانة هذه الجماعات في نسق
التسلسل.

(هـ) قيود معينة مفروضة على مزاوله المهن .

الزواج الداخلى (الاندوجامى) ويتفق "جواهرى" مع "سترمارك" في أن الزواج الداخلى يعتبر من أهم الخصائص المميزة لنسق الطائفة و هي وجهة نظر دعمتها بحوث عديدة أجراها باحثون عدة أهمها بحوث "هاتون Hutton" و "هوكارت Hocart" و "روى Roy" و "سرنيفاز Srinivas" وتؤكد معظم الدراسات السوسولوجية للطائفة على فكرة التسلسل ، حيث تنظر إلى نسق الطائفة باعتباره يمثل شكلاً متطرداً من التدرج الطبقي الاجتماعي يتميز بالمكانة الاجتماعية الموروثة ، والتمايز الاجتماعي وانعدام التنقل الرأسى للأفراد تماماً (غيث : ص ٤٨) .

و حينما ننظر إلى نظم الطوائف في ضوء العقيدة الدينية نجده ينتسب إلى شرائع "منو" لحياة الهندوس وفيه وفيه يقسم نظرياً إلى أربعة فئات رئيسية تدعى Varna فالفئة الأولى يمثلها البراهمة Brahma أى الكهان ويدعى الفرد فيها "براهمى" Brahman و هي أعلى فئات المجتمع الهندوسى حسب المكانة الاجتماعية ، والفئة الثانية الإكشترية و هي من النبلاء أو المقاتلين ، والفئة الثالثة و هي البيشة وتتكون من المزارعين والتجار ، والفئة الرابعة الشودرا * و هي أدنى الفئات الهندوسية الذين لا ينتمون إلى طائفة ، وينظر الهندوس إلى هؤلاء على أنهم منبوذين وأنجاس ولا يجوز الاتصال بهمم بأية صورة من الصور وفي ضوء هذا التقسيم تتحدد نظم الزواج والعمل (P. 368, Chyde) .

وبالنسبة للزواج فالرجل يتزوج من طائفته أو طائفة أدنى منها ، ولكن بشروط ، فإذا تزوج الرجل بواحدة من الشودرا يصبح محتقراً من طائفته ويحكم عليه بالطرد ويصبه الخزى لأنه تزوج من الشودرا . ويمكن البرهمى أن يتزوج امرأة اكشترية أو من الفيشية ، أى لا يصح

* الشودرا فى اللغة السنسكريتية : المهمل ، المنبوذ .

للمرأة من طائفة عالية أن تتزوج من طائفة دنيا لأنها حينئذ تلد أولاداً يرثون صفات أبيهم أيهم التي هي أقل من صفات طائفة الأم .

أما الفكرة التي أقاموا عليها هذه الطبقات وجعلوها من المعتقدات فهي كما جاءت في شريعة " منومهارشى " * بقوله : " أراد الرب المولى تكاثر الجنس البشرى فخلق من قمته البراهمة ، ومن ذراعه الاكشترية ، ومن فخذه الفيشية ، ومن رجله الشودرا ، وأراد دراسة هذا الجنس فجعل لك واحدة من هذه الطبقات أعمالاً خاصة ، فعهد إلى البراهمة درس أسفار الفيدا وتعليمها وتقريب القربان وإدارة ضحايا الآخرين ، والعطاء والأخذ ، وفرض على الاكشترية حماية الشعب وممارسة الإحسان والتضحية وتلاوة الكتب المقدسة وعلم الانهماك في الشهوات . وخص الفيشية بتربية المواشى وإيتاء الزكاة والتضحية ، ودراسة الكتب المقدسة والتجارة والربا والحرث .. إلخ ، وأوجب على الشودرا عملاً واحداً فقط وهو خدمة تلك الطبقات ، ونار جهنم هي دار البرهمى الذى يتزوج امرأة من الشودرا ، فإذا ولد له ولد طرد من البراهمة " .

وعلى هذا الأساس الذى وضعته الكتب الدينية الهندوسية قامت الحياة الاجتماعية للهندوس . وظلت جماعات فيها في أدنى السلم الاجتماعى وهم فئات المنبوذين ، يقدر عدد هؤلاء المنبوذين وفق إحصاء حكومة الهند عام ١٩٣٠ بحوالى ٥٠,١٩٥٧,٧٠٠ مليون نسمة أى بنسبة ١٤٪ من مجموعة سكان الهند ، وبمقارنتهم بتعداد الهندوس نجد نسبتهم تصل إلى ٢١٪ ، وتختلف النسبة بين إقليم وآخر .

وبالنسبة لثقافة المنبوذين ، نجد أنهم يتميزون بالعزلة السكانية فيتخذون مساكنهم في أحياء الأطراف المتخلفة ، وكانت الأمية الشائعة

* منومهارشى : كلمة مقسمة إلى مها ومعناها فى اللغة السنسكريتية عظيم أو كبير . ورشى معناها المولى . وهى تعنى المولى الكبير .

فيما بينهم ، وفي فترة الاحتلال البريطاني استطاعت قلة منهم أن تجد فرصة من التعليم فبدأوا التمرد على الثقافة الهندوسية ومحاولة الخروج منها إلى ديانات أخرى من ديانات الهند ، وكان لهذا التمرد أبعاده السياسية مما دفع الصفوة السياسية من الهندوس بقيادة غاندي باتخاذ قرار إلغاء فكرة النبذ . ولكنه اضطر أمام هجوم رجال الدين التراجع ، وجاءت محاولته الإنسانية في تكوين منظمات رعاية النبوذيين تهدف جمع التبرعات لبناء المصانع الصغيرة والمدارس لتعليمهم ، وكان من أبرز المشاركين في هذه المنظمات الهندس أنفسهم للإبقاء على الوضع ال ديني للطوائف .

لقد ظلت العصبية الطائفية مستمرة طالما أن الهندوسى يقرأ كتابه المقدس الذى يؤكد على التفرقة بين الطوائف و هي عقيدة من الصعب انتزاعها ، ولهذا نجد أن النبوذ إذ رأى برهمى أى في الطريق كان عليه أن يجلس ويدير ظهره للطريق (النمر : ص ٢٩ - ٣٩) .

وفي دراسة حديثة عن النبوذيين في ماليزيا تناولها " أندرو استنين ويلفورد " استاذ الأنثروبولوجيا بجامعة كرشيل بالولايات المتحدة كشف عن وصف الهنود التاميل بالكسل ، والقنارة وعدم الأمانة كما يشاع عن الرجال بأنهم يميلون إلى الإفراط في الشراب والقسوة مع زوجاتهم والغرور ، بينما توهم الإنسان أنهم ضحايا زيجات جائرة ، ويذكر " أندرو " أن التاميل يشيعون عن أنفسهم هذه الأوصاف في وسائل الإعلام كما تنظر إليهم الصفوة الهندية بأنهم طبقة قذرة من الفقراء إن لم تكن أسوء طبقة بين البشر وهذه النظرة الرديئة فرضت عليهم العزلة الكائبة والشعور بعدم الأمان والارتفاع المذهل لمعدلات الانتحار واعتبار إدمان الكحوليات والجريمة نتيجة لهذه العزلة الاجتماعية (ويلفورد : ص ١٥٢) .

ومع ذلك نجد نماذج أخرى في نظم الطوائف التى تصطدم فيما

بينها بسبب المكانة، وتبدو واضحة في رواندا * وبورندى * ، وهما دولتان تتشابهان في الموقع والظروف الداخلية من ناحية الاستعمار البلجيكي المشترك والتركيبية السكانية ، وحتى تاريخ الصراع الدموي بين قبيلتي الهوتو ، التوتسى ، ويرجع هذا الصراع نتيجة لاختلاف العرقيات وتباين المكانة الاجتماعية والسياسية بين القبيلتين ، هذا بجانب أنماط الطوائف المغلقة الأخرى في إقليمى السبنجاميا والباكاما في نيجيريا ، وهما مجتمعان يضمن الطوائف المغلقة والعبودية ، وتبدو هذه المظاهر بشكل واضح بين الأزاندى في شمال الكنگو وجنوبى السودان ، فالعبودية توجد جنباً إلى جنب مع التمايز العرقي .

ويسجل " شى بوتا رديل " الباحث الأنثروبولوجي عن مظاهر الطوائف في السنغال في دراسة لمجتمع قرية صيد الأسماك في كايار ، ويصف هذه القرية بكثافتها السكانية والحوار الاجتماعي القائمة على تقسيمها إلى طوائف مغلقة . ويندرج في أدنى هذا التقسيم فئات العبيد ، وهم يعملون أساساً كخدم ، أما بالنسبة للطوائف الأخرى في السنغال فإن أهم ما يبدو في أدنى السلم الاجتماعي بشكل عام فئات الحرفيين من الحدادين وصانعى الأحذية والتجارىين والأطباء والسحرة والمنشدين ، وحينما ننظر إلى هؤلاء في النظام العائلى ، نجد أن أفراد الطوائف ليس من

* بورندى : تقع وسط أفريقيا ، وعاصمتها بوجمبورا وتعد أحد منابع نهر النيل من خلال النيل الأبيض الجنوبي وهى تقع وسط أفريقيا ، يتكون ٨٥٪ من شعبها من قبائل الهوتو مقابل ١٤٪ من التوتسى و ١٪ من الأقزام ، ٨٥٪ من سكانها يشتغلون بالزراعة ، استقلت عن بلجيكا فى أول يوليو ١٩٦٢ .

* رواندا : وتقع فى الشمال الشرقى من بورندى وسط أفريقيا ، عاصمتها كيجالى ، وتعد أحد مصادر مياه نهر النيل ، من خلال نهر كيجارا الذى يصب فى بحيرة فيكتوريا ، يتكون ٩٠٪ من شعبها من قبائل ٩٪ من التوتسى و ١٪ من الأقزام ، تعمل الغالبية العظمى منهم فى الزراعة والرعى ، استقلت عن بلجيكا فى أول يوليو ١٩٦٢ .

حقهم الزواج إلا في داخل طوائفهم فقط ، ولا يسمح بالزواج المختلط إلا بين طائفتي الأطباء والسحرة وصانعي الأحذية . أما بين الصاغة والتجار والصيادين ، فالزواج المختلط يحظر تماماً ، حتى إذا تولى صانع عن مهنته وأصبح عبداً فيظل نسبة قائماً إلى طائفته الأصلية .

وبالنسبة " للتوتسي " فهم نيليون من حيث الأصل ويعملون أساساً بتربية الماشية ، ويحتلون مكانة الصدارة في المجتمع رغم أنهم لا يشكلون إلا ما يتراوح ما بين ١٥ - ٢٠ بالمائة من السكان .

أما " الهوتو " وهم ينحدرون من شعب البامتو ، فإنهم يشكلون ٨٠٪ من السكان ، ويعملون أساساً بالزراعة بصورة تقليدية . كان المزارعون الهوتو يرعون ماشية التوتسي الذين يشكلون صورة الإقطاع.

أما " التوا " ، فهم شعب صغير للغاية ، يشكل حوالى ١٪ فقط من السكان ، وكانوا في وقت من الأوقات يعملون بالصيد ، إلا أن تدهورهم أدى إلى دخولهم حقول حرف أخرى وتحولوا إلى إجراء في مزارع التوتسي في وصف الأنثروبولوجي الفرنسي " جاك ماكيه " الجماعات الثلاثة . بالرغم من أن الجماعات السابقة ترتبط فيما بينها اقتصادياً فإنها تتحدث لغة الكينيا رواندا ، وبالنسبة لنظم الزواج ، فالزواج داخلي ، وفي حالة الاستثناء ينسب الأطفال حسب المكانة الاجتماعية للأب .

الشيء الواضح أن الثقافات المتباينة لا تعنى الطوائف الثلاثة الهوتو ، والتوتسي ، والتوا ، والواقع أنها بالغة التعقيد ، فكل منها يحاول أن يعيش في عزلة عن الآخر ، ونتيجة لهذه العزلة تشكلت ثلاثة ثقافات فرعية في مجتمع رواندا ، فأثرياء التوتسي يحتلون مكانة أرقى من التوتو ، وأكثر رقياً من التوا ، لقد انعكست هذه المكانات على أشكال الصراع العرقي ضد جماعات التوتسي التي تفرض سيطرتها على الهوتو والتوا .

فكان النبلاء العشائريون من التوتسى الذين يتمتعون بوضع خاص في المجتمع ، يسعون أكثر فأكثر لإخضاع الهوتو لسلطاتهم . وغالباً ما كانت الصراعات بين التوتسى والهوتو تتخذ طابع العداء السافر ، الذى كانت تصاحبه عمليات قتل جماعية ، وباختصار فإن التفاوت الاقتصادى فى الملكية ، والاستغلال ، والتقسيم القائم على المكانة والطبقة والمرتبطة بنظام الطوائف قد أدت كلها إلى تداخل بالغ التعقيد فى البناء الاجتماعى (روزا : ص ٣١٧ - ٣١٨) .

مازال سيناريو الطوائف ينطوى على أشكال أخرى تؤكد على الفروق الاجتماعية التعسفية بين أبناء الوطن الواحد ، وعلى سبيل المثال نجد فى أوغندا ، تقسيمياً ثلاثياً ، يحتل موقعا اجتماعياً متبايناً بشكل صارم البيتو أهم الجماعات الحاكمة ، والهوما وهم مالكو الماشية ، والأيرو وهم العدد الأعظم من المزارعين .

إلا أن ما يحكم التنظيم الطائفى فى أوغندا الأعراف المستقرة تاريخياً ، والتى تقرر أن "البانتو" ولدوا ليحكموا وأن "الأيرو" قد ولدوا فيحكمهم الآخرون ، كما أن الهوما الذين يربون الماشية ينظرون باستعلاء إلى "الأيرو" الفلاحين (روزا : ص ٣١٨) .

ويذهب عاليم الأجناس الأمريكى "ميلفن برلمان" ، الذى درس العلاقات الاجتماعية فى هذه الجماعات السكانية ، إلى أن شريحة "البانتو" الحاكمة تعتبر نفسها أرسقراطية وراثية ، وأن وعيها الطبقي أكثر بروزاً من الطبقة الحاكمة فى "بوجاندا" .

ويمكن أن نجد صورة التباين الاجتماعى للطوائف فى أثيوبيا وبالتحديد فى منطقة "هرر" حسب التخصصات الحرفية الوراثة وهم الحدادون الذين تعمل زوجاتهم بصنع الخزف ، والصيادون الذين يعتقد أنهم يتمتعون بقوى سحرية .

وفى الصومال توجد ثلاثة جماعات هي : الحدادين ، وجماعات من

الصيادين الذين يقومون بأعمال الجلود ، ثم جماعات الجوارح ، الشئ المعترف به أن كلا من الحرفيين أو أصحاب المهن الحرفية يُعرفون بصفة جماعية باسم الفوجا ، وينظر المجتمع إلى تلك الجماعات كطائفة من الأنجاس غير الأنقياء . ونظراً لمكاناتهم المتدنية يرفض باقى أفراد المجتمع - من القبائل - الزواج من بينهم ، أو قبول دخول هؤلاء بيوتهم ، وتنشدد جماعات الجوارح في تحديد علاقاتهم بجماعات الفوجا ، فترفض مجرد دخول واحد من " الفوجا " بيت واحد من " الخوارج " ، لأن ذلك يترتب عليه تطهير البيت بشكل طقوس . كما أنه من المحظورات على الفوجا تناول أدوات مزارع الجوارح ، أو حتى التعامل مع ماشيتهم ، كما يجب على باقى المجتمع من القبائل تناول طعاماً قد أعدّه الحرفيون أو الصيادون . فهناك فكرة عميقة الجذور مؤداها أن أفراد هذه الطائفة لهم " عين شريرة " ويتصلون بقوى الظلام ، وليس مسموحاً لهم بامتلاك الأرض ، أو المشاركة في الحياة السياسية للمجتمع .

ومع ذلك يحاول أعضاء الطوائف الدنيا في هذه المجتمعات تخفيف حدة وضعهم الاجتماعي ، بوضع أنفسهم تحت حماية الأقوياء من النبلاء ، لقد اختلف العلماء الاجتماعيون لفترة طويلة حول طبيعة هذه الطوائف مما جعل تفسير عمليات التماسك الاجتماعي وأشكال الصراع فيها بالغ الصعوبة في التفسير والتحليل (روزا : ص ٣١٩) . كما حاول الأنثروبولوجيون أيضاً البحث عن البناء الاجتماعي للطوائف من وجهة نظر بيولوجية ، وانقسموا فيما بينهم حول الاختلافات الفيزيائية لهذه الجماعات ، وعموماً فقد أكد الدارسون المعاصرون فهمه ، على أن هذا التباين في حقيقته هو شكل اجتماعي ولا علاقة له بالأصول السلالية ولعل أول عمل جاء بذل للدراسة الاختلافات السلالية ما قام به " هيربرت ريزلى S. H. Risley " ، أكد فيه أن التباين الفيزيقي بين الطوائف

هو تباين في المكانة الاجتماعية بين الطبقات وقد استبعد علاقة الوراثة في هذه النظم (Beteille : P. 526).

ومن طرائف الدراسات الأنثروبولوجية حول الجماعات المنعزلة ، الدراسة الوصفية التي قام بها زكريا عبد الجواد حول قبائل " الدوجون " في مالي ، والتي يمكن أن يطلق عليها مجازاً قبائل الليل ، وهذه القبائل تعيش شبه منعزلة منذ آلاف السنين في كهوف فوق هضاب منطقة بانديجا ولا تمارس حياتها المعيشية إلا في الليل في ضوء القمر ، وتعتمد في اتصالها على الأصوات . كما تقوم حياتها المعيشية على اقتصاديات الزراعة الشئ الذي يثير الانتباه نحوهم ، خبرتهم المتوارثة بعلم الفلك وقدراتهم على اكتشاف كواكب ومجرات سابقة تفوق علم تكنولوجيا الفلك المتقدمة .

وبالرغم من أهمية وصف هذه القبائل ، إلا أن لقصور يشوب الدراسة العلمية في علاقتها الحياتية والثقافية مع الكواكب والمجرات ، بجانب العلاقات الاجتماعية وروابط الدم والمصاهرة ، والمكانة والأوضاع السياسية والاقتصادية في النسق الكلي للمجتمع الذي تعيش فيه (عبد الجواد :ص ٥٦ ، ٥٧) وقد يثيرنا هنا ثقافة التنجيم عند قبائل الدوجون إلى دراسة " مارتن فان " التي تشير إلى العلاقة بين ظاهرة التنجيم وعقيدة البراهما الهندوسية في اختيار أسماء المواليد ، وما لهذا الاختيار من مراسم وطقوس تتعلق بالأبراج والكواكب وبناء الكون في السموات والأرض ، فالسماة عندهم رمز الذكورة والأرض رمز الخصوبة ، ومن ثم تخضع أسماء الذكور لأسماء الكواكب والنجوم وأسماء الإناث لنباتات الأرض .

كما تختلف مكاناً فيه الذكور عن الإناث ، فالذكور عند البراهما قيمة في المكانة ، ولذلك يحاولون اختيار أسماء وهمية لهم تجنبهم الحماية من آلهة الموت ، فيطلقون عليهم أسماء وصفات منبوذة من طبقة النبوذيين ، أو يلبسونهم ملابس رثة ويقومون بعملية تمثيلية لبيعهم بسعر رمزي "

شحتوا الشحات " ويقدر قيمة العملة لالتى تعطى له يطلق على الطفل اسم رمزى لذات العملة .

والواقع أن هذه الطقوس هي بمثابة محاولات بدائية لدفع الموت عن الطفل خاصة الوحيد بعد موت إخوانه الذكور ، وفي نفس الوقت إذلال الجسد حتى لا تمسه الأرواح الشريرة ، أما الإناث فكان اختيار الأسماء لا يشكل مشكلة وفي موتهم خلاص ، فهن يمثلن 'خسارة' على الأسرة التى تدفع لهن المهور للأزواج (مارتن فان : ص ٩٧) .

الفصل السابع

الأنثروبولوجيا الثقافية

الأنثروبولوجيا الثقافية

إن ما يمكن أن يقال بالنسبة لمصطلح الأنثروبولوجيا الثقافية أنها عبارة أمريكية تعنى مصطلح الإثنولوجيا والإثنوجرافيا كما عند علماء الأنثروبولوجيا الفرنسيين في بعض الأحيان ، وهم يدرسونها في ضوء مفاهيم علم الاجتماع .

وطالما أشرنا الى الإثنوجرافيا والإثنولوجيا في مكونات الأنثروبولوجيا الثقافية فقد يكون من المناسب أن نحدد دلالة معانيهما حتى لا ننزلق في اللبس بينهما .

أولاً : الإثنوجرافيا Ethnography

فهو فرع يخص دراسة الثقافات الفردية ، وتتميز دراساته بالجانب الوصفي لجميع أنماط السلوك إلى شكل ثقافة المجتمع موضوع البحث ، و هي المجتمعات المحلية صغيرة الحجم ، أي العشائر والقرى .

ثانياً : الإثنولوجيا Ethnology

وهذا الفرع يتميز بالتركيز على التحليل المقارن في معظم الأحيان ، وتختص الدراسة الإثنولوجية بالمقارنة بين ثقافتين ، أو أكثر ، وعندما تدرس ثقافة واحدة يكون الاهتمام مركز على التحليل وليس الوصف . وهكذا تختلف الإثنولوجيا عن الإثنوجرافيا من ناحية اهتمام الأولى بتحليل المادة الثقافية في ضوء النظريات المختلفة ، وتختص الإثنولوجيا بدراسة الى الثقافات الحية، أي الموجودة وقت الدراسة التي يمكن دراستها عن طريق الملاحظة بالمعايشة .

وحيثما ننظر إلى مهمة الأنثروبولوجيا الثقافية نجدها تعتمد على دراسة النظريات المقارنة للعادات والتقاليد الإنسانية وتضم علم الآثار Archaeology ، وبمعنى آخر يمكن القول أنها بقدر ما تهتم بحياة

المجتمعات التي يعود إنقراضها إلى عهد قريب ، وتتوافر عنها وثائق تكاد تكون كاملة ، نجده في نفس الوقت يهتم بدراسة المجتمعات الطرازية التي لا تزال لها نطاق مميز في دائرة المكان .

وباختصار ، فإن دور الأنثروبولوجيا الثقافية يعبر عن كل الجوانب الفكرية والادبية والاجتماعية المعبرة عن مجتمع ما .

وحيثما نلاحظ ، بعد الأنثروبولوجيا الثقافية نجد أنها حاملة للتراث الإنساني الذي ينتقل من جيل إلى جيل ، بمعنى أنها تمثل كلا يميز الجماعات أو القبيلة أو الأمة أو غيرها ، وبعبارة أخرى فإن الثقافة هي في نهاية الأمر تراكم تاريخي ، وتميل وجهة النظر هذه إلى تأثير الجانب التاريخي الثماني ، على الرغم من أن العامل التاريخي لا يشير إلا مجرد الاستمرار في الثقافة بين الأجيال (موس : ١٩٩) .

ومن المسلم به أن لكل مجتمع أسلوب الخاص في الحياة وهو الذي يطلق عليه علماء دراسة الإنسان مصطلح الثقافة ، ويعتبر هذا المصطلح له مغزاه عند الأنثولوجي ، والواقع أن هدفه يكاد مماثل مع أهداف الباحثين في دراسات علوم الاجتماع والاقتصاد والتاريخ ، فكل من هؤلاء العلماء يحاول أن يفهم كيف تعمل المجتمعات والثقافات ، ولما تتغير هذه الثقافات كما يحاول أن يتوصل إلى تعميمات معينة ، أو قوانين بحسب المصطلح الدارج للمفهوم ، لتساعد على التنبؤ باتجاه سير فعل الأحداث ببعض التحكم فيها في النهاية . والفرق الرئيسي بين الأنثولوجيا من جهة وبين علمي الاجتماع والاقتصاد من جهة أخرى هو أن العلمين الآخرين واصلًا أبحاثهما ضمن نطاق يكاد يكون محصوراً في الأوضاع الخاصة بالمجتمعات المعاصرة وثقافتها .

وبالنسبة للباحث الأنثولوجي الذي يعنى بدراسة المجتمعات الغربية عن مجتمعه ، يستطيع إجراء أبحاثه بقسط من التجرد لا يمكن أن يتيسر له عن دراسته للمجتمع الذي ينتمى إليه ، ومع إنه يتعذر على أى شخص أن

يدرس الجنس البشرى بذات التجرد الذى قد يطبقه على مجتمع آخر
يختلف عن المجتمع الذى يعيش فيه (Linton : P. 15).

الحضارة والثقافة

يبدو أن معنى الثقافة ما زال يختلط في دراستنا مع مصطلح الحضارة وهو محور الخلاف في تحديد دلالات المعانى ، فمصطلح الحضارة يشتق معناه من اللاتينية Civitas بمعنى المدينة Civilization في الدراسات الأنثروبولوجية وفي اللغة العربية والإفرنجية من حياة الحضر .
أما مصطلح الثقافة Culture فيشتق معناه من اللاتينية Kulture بمعنى الثقيف والدرس . لقد استقر معنى كلمة حضارة في اللغة الأوربية على الشعوب المتقدمة في نظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية والدينية ، بالمقارنة للشعوب المتأخرة . وهذه الكلمة منسوبة إلى مصطلح حضر المقترن بحياة المدينة التى ينظر على أنها أرقى من البداوة ، لذلك نجد " ابن خلدون " يصور المجتمع في تطوره في مراحل من حالة البداوة إلى حالة الحضارة ، وأخيراً إلى حالة الاضمحلال ، ويتضمن هذا المعنى حكماً تقديرياً على الحضارة بأنها الرقى وهو ما تأكد من الشواهد التاريخية في أوروبا خصوصاً أثناء القرنين الثانى عشر والتاسع عشر .

وتحت تأثير الحركة الرومانتيكية Romantics في ألمانيا وتحول المعنى إلى مصطلح حضارة التى كانت تعنى التقدم ، أصبح مصطلح ثقافة يقترن بالتقدم في عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، إلا أن المنابع لتطور مفهوم المصطلحين يجد أن التفرقة بين الحضارة والثقافة انتقلت من علماء ألمانيا إلى علماء الاجتماع والأجناس البشرية في إنجلترا وأمريكا ،

وان كانت اقل حدة عند العلماء الإنجليز والأمريكتين الذين لا يفرقون أصلاً بين الحضارة والثقافة ، فمثلاً نجد " E. O. Tulor " يعرف الثقافة بأنها ذلك الكل المعقد ، الذي يشمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات ، وجميع القدرات الأخرى التي يستطيع الإنسان أن يستخدمها بوصفه عضواً في جماعة .

أما العلماء الفرنسيون فهم لا يفرقون بين حضارة وثقافة ، ويستخدمون كلمة حضارة Civilisation للدلالة على كلا النوعين من الظواهر الثقافية والحضارية بدون أدنى تفرقة طالما أن لكل شعب تقاليده ومعتقداته وعاداته ولغته وأدواته ووسائله الفنية والتطبيقية .

إذ يقول " أرمان كيفيله " : الواقع أن لكل شعب تقاليده ومعتقداته وعاداته وآلاته ووسائله الفنية أو التطبيقية . باختصار أن لكل شعب حضارة ، ثم نجد " أميل دوركايم " و " مارسيل موس M. Mauss " في تعريفهما للظواهر الحضارية لا يفرقان بين مفهومى الحضارة والثقافة . إذ هما يقسمان الظواهر الاجتماعية إلى نوعين : نوع ينشأ ويتطور داخل المجتمع أى داخل جسم اجتماعى محصور ، كدولة أو أمة أو مدينة أو قبيلة ، وتلك هي الظواهر الاجتماعية العادية . ولكن هناك مع ذلك نوع آخر من الظواهر التي ليس لها إطار واضح ولا محدودة تنتقل عبر الحدود السياسية وتنتشر في مناطق لا يستطيع تحديدها بسهولة ، وتلك ظواهر الحضارة لا تتعلق بمجتمع معين كنماذج التكنولوجيا والإنشاءات وأساليب الاتصال والمواصلات ، والذي يعنينا من نظرية " دوركايم " و " موس " هو إنهما لم يفرقا بين نماذج حضارية ونماذج ثقافية شأنهما في ذلك شأن غيرهم من العلماء الفرنسيين .

لقد أكد علماء الأجناس البشرية وعلماء الحضارة ولا سيما

" مالىنوفسكى " أن كل العناصر التى تتألف منها الحياة الاجتماعية تكون أشبه بأعضاء الجسم ، حيث يقوم كل منها بوظيفة خاصة تعاون مع باقى أعضاء الجسم للحفاظ على بنائه ونموه وتطوره ومن ثم فمن الصعب فصل الحضارة عن الثقافة التى تتكون منها الحياة الاجتماعية ، فالحياة الفنية التطبيقية والدينية والقيم الجمالية. كل تلك وأشباهاها تكون " كلا " متناسق الأنساق بدرجة تختلف في دقتها وفق ما يحيط بالمجتمع من ظروف ، لقد أثبت علماء الحضارات عدم صحة الراى القائل بأن عناصر الحضارة أسهل في انتقالها وانتشارها من العناصر التى تتألف منها الثقافة ، فلقد وجد عند كثير من الشعوب البدائية استعداد لقبول بعض الاختراعات الصناعية وتطبيقها في حياتهم ، ويؤكد " سوركون " أن العناصر الأيديولوجية تنتشر بشكل أنشط من العناصر المادية .

خلاصة القول أن التفرقة بين مصطلحي حضارة وثقافة لا معنى لها مشوشة بالرغم من ذلك نجد أن مصطلح ثقافة أصبح من الشائع في الاستخدام العلمي قابله مصطلح حضارة ، لكى تدل الأولى على النواحي الروحية والثانية على النواحي المادية بالرغم من عدم التمييز الدقيق بين الناحيتين الروحية والمادية (سعفان : ص ٦ - ٩) والسؤال هنا . ما هو المجال الملائم في دراسات الأنثروبولوجية الثقافية ؟

ويمكن القول أن معظم دراسات الأنثروبولوجيا الثقافية تركز حول وصف المجتمعات المحلية الصغيرة الحجم من ناحية المكان والسكن والملابس والأدوات في ضوء البناء الكلى لثقافة المجتمع المحلى ، مع الوضع في الاعتبار مختلف النظم ، وعلاقات القرابة ، والزواج والسياسة والدين ، والتربية وقواعد الضبط الاجتماعي .

كما يتناول المجال أيضاً التعبيرات الفكرية لهذا المجتمع ورموزه الثقافية ، وهنا يهتم بوصف لغة المجتمع وفنونه (Clyde : P. 137).

الواقع أن علماء الأنثروبولوجيا الثقافية (الإثنوجرافيا ،
والإثنولوجيا) ركزوا على أهم الملامح التى تناولت اللغة والكتابة
والفلسفة والدين والنظم السياسية والفنون ، ومع كل ذلك لم يغفل
هؤلاء الجانب السوسولوجى للعلاقات الذى يوجه مشاعر الجماعة في
وحدتها والحفاظ على تراثها الثقافى .

أولاً : اللغة :-

بداية تعرف اللغة بأنها نسق يتألف من مجموعة قواعد ومعايير
تستقر في عقل أبناء اللغة ، و هي التى تجعلهم قادرين على استخدام اللغة
التي يتحدثونها . و هي تختلف عن مفهوم الكلام ، فهو الحديث أو الكتابة ،
أى الممارسة الفردية للغة في الحياة اليومية ، بمعنى أنها العبارات التى لها
واقع مادى مباشر يمكن أن تدرك إدراكاً حسيّاً ، إذن فاللغة تكمن خلف
الكلام في أذهان أفراد اللغة و هي الأساسية والجوهرية ، في حين يكون
الكلام أمراً عرضياً ، وعلى ذلك فاللغة نسق في علم اللغة وليس الكلام
(ستراوس :ص ٢٤٠) ، ويذهب " مير " على أنها نظام من الرموز الصوتية ،
وتكمن قيمة أى رمز في الاتفاق عليه بين الأطراف التى تتعامل به ، وقيمة
الرمز اللغوى تقوم على علاقة بين متحدث أو كاتب هو المؤثر ، وبين
مخاطب أو قارئ هو المتلقى ، واللغة وسيلة التعامل ونقل الفكر بين المؤثر
والمتلقى ، وصور هذه الرموز الصوتية اللغوية لأداء معانٍ محدودة تتميز
بما يعنيها المتحدث ويفهمها المتلقى ، معناها اتفاق بين الطرفين على
استخدام هذه الرموز للتعبير عن الدلالات المتصورة ، وبهذا يكون هناك
ارتباط غير مباشر بين الجهاز العصبى للمتكلم الجهاز العصبى للمخاطب ،
وما اللغة إلا وسيلة الربط بينهما (حجازى : ص ٨) .

وإذا ما تأملنا تعريف اللغة في قواميس اللغة العربية والأجنبية
نجدها تعنى أداة اتصال لنقل الأفكار وأدائها .

فمعنى الكلمة والجملة ليس شرحها أو قلبها في القواميس بل هو

التعبير الذى يحدثها نطقها في حالة معينة . و هي في نفس الوقت تجد تجريداً مستمداً من ملاحظة السلوك الإنسانى وتحليله ، والسلوك الذى تقوم بدراسته هو الكلام ، ولذا فقد تعرف اللغة باختصار بأنها طرائق الكلام الشائعة في مجتمع ما .

واكثر من هذا فإننا نلاحظ أن اللغات كالثقافات المتشعبة بدرجة فائقة ، فليس هناك مجتمعان يتساويان في نفس طرق الكلام ، على خلاف ما تتسم به جوانب معينة من الثقافة بمعنى أنه لا توجد لغات وراثية أو أقل تطوراً من غيرها ، بعد أن تعرضت للتطور والتهجين نتيجة تطور الحضارات وغزو الثقافات ، ومع ذلك فهي تعد من أهم المواهب الإنسانية في ثقافته .

إن القيمة الاجتماعية الأساسية في اللغة هي في حمل الافراد على العمل سوياً بشكل مؤثر ، وفي تخفيف حدة التوتر الاجتماعي ، وكثيراً ما نجد أن ما قيل أقل بكثير من أهمية ما يقال .

إن كثيراً من أشكال الوعي وظواهر الثقافة ومعالم الحضارة في أماكن مختلفة وفي أزمنة سابقة ترتبط استحضرها عن طريق اللغة ، فإى مجتمع تنقصه اللغة لن تكون له وسيلة لاستمرار السلوك والتعلم اللزمين لبناء حضارته . إذ بدون اللغة لن تكون ثمة طريقة أخرى لاستحضار خبرات الماضي من جديد ، وإيصالها للآخرين ، كما لن يكون لنا وسيلة للتعبير عن آرائها ومشاطرة الآخرين العمليات الفكرية .

الملاحظ من عملية التطور الحضاري في بقاع مختلفة من العالم أن اللغة كانت تنتشر من مكان إلى آخر متوافقة مع الاتساع الحضاري . ومساهمة في تعميق وتطوير الثقافة ، . ومن ثم أصبح من المعروف على الصعيد التاريخي أن موجات الغزو والفتوحات كانت تنقل معها صوراً متعددة من التفاعل الحضاري ، كان بعضها يقود إلى نمو واتساع الحضارة وتنميتها بعناصر إبداعية جديدة ، بينما كان البعض الآخر

يحمل معه هدم جوانب مهمة من الحضارة المحلية أو شبه القومية .
وفي واقع الأمر ، دخلت اللغة ضمن التفاعل الحضاري معبرة أحياناً
عن القوة الحضارية لشعب معين ، أو عن هبوط المستوى الحضاري لشعب
آخر . كما أنها أحياناً تدخل في هذه العلاقات بين الأمم والأقوام وفي
متناقضاتها الصراعية ، أو في مرحلة السلم كتعبير متميز بذاته ، أى أن
اللغة تتسم بحضور في بناء الثقافات في مراحلها الحضارية .
والسؤال المطروح الآن : هل كانت هناك لغة مشتركة لبنى الإنسان
جميعاً ؟

تأتى الإجابة على هذا السؤال في ضوء اختلاف خصائص المجتمعات
وظروفها البيئية ، صحيح أن المجموعات اللغوية تنطلق من لغة أصلية ،
وفي تطورها التاريخي تتشعب نتيجة الهجرات والمتغيرات بفعل ظروف
الحياة البشرية والمؤثرات الطبيعية ، وهذا ما يوضح اشتراك عدة شعوب في
مجموعة لغوية ذات أصول متشابهة وطرق متقاربة في التعبير عن الفكرة .
إن كثيراً من المعلومات أصبحت الآن معروفة عن تاريخ اللغات ،
وخاصة تلك التى كانت الوسيلة لحمل الحضارات ونشرها مثل
الهيروغليفية ، واليونانية ، واللاتينية ، والستسكريتية والعربية والصينية
والإنجليزية . وفي نفس الوقت تم اكتشاف بعض القواعد العامة في نشوء
اللغات ، فاللغات تسير في تطورها عكس الخط العام للتطور الحضاري من
التعقيد إلى التبسيط ومع ذلك ظلت اللغة تحمل رموز الجماعات القومية
لإظهار وحدة حضارتها ، ومع كل ذلك فإن اللغة المشتركة لبنى الإنسان
جميعاً أمر مشكوك فيه (عزيز : ص ١٨) .

ولعل ما يؤكد هذا الشك هو ما أسفرت عنه دراسة لغات الشعوب
البدائية التى عجزت عن إلقاء الضوء على مشكلة أصول اللغة ، ويبدو أنه
ليس من صلة تربط بين تعقيدات لغة تتكلمها جماعة خاصة من الكائنات
البشرية وبين تعقيدات أية مظاهر أخرى من سلوكها ، ومع أنه من

الممكن لعلماء اللغة من الأثنوجرافيا من اقتفاء تطورات اللغة لفترات تربو على ثلاثة أو أربعة آلاف سنة في مجموعة واحدة من اللغات ، فإن ذلك لا يلقي الضوء على تطور اللغة ككل في نقل الأفكار .

إن أصل اللغة وتطورها سيظلان قضية محورية لمختلف الاجتهادات الفكرية، لكن تأييدها بالحقائق لن يكون ممكناً بشكل قاطع . أما وظائف اللغة فيمكن التحقق منها بسهولة أكثر من أصلها وتطورها . فاللغة أداة لكل من الفكر والاتصال .

ومجمل القول : أن اللغة شكل من أشكال السلوك المتعلم المنقول للفرد ، الذي يكتسبها الإنسان كأي مادة أخرى من المواد الثقافية التي ورثها من الأجيال السابقة عليه .

- أصل اللغة وفصائلها :-

فضلاً عما سبق ، فما زال أصل اللغة وفصائلها موضع جدل بين علماء الأنثروبولوجيا ، فمنهم من يعتقد أن اللغات قد انحدرت كلها عن أصل واحد، وبعضهم يرد اللغات السائدة الآن إلى عدة أصول ، منها الأصل السامي والأصل الهندي الأوروبي .

ولكن مما لا شك فيه أن لغة الإشارات والحركات ذات المعاني قد سبق لغة الكلام عند الإنسان الأول ، لاسيما وأن الإنسان يرجع إلى لغة الإشارات إذا فشلت لغة الكلام في نقل المعاني بين شخصين لا يتحدثان بنفس اللغة ، وقد لوحظ هذا عند هنود أمريكا الشمالية الذين تسودهم لهجات لغوية لا حصر لها . ويحدث كثيراً أن يتزوج شخصان من قبيلتين مختلفتين ، ومن ثم لا يعرف كل منهما لغة الآخر الكلامية ، ومع ذلك يلجأ الزوجان إلى لغة الإشارة ، وتغلب لغة الإشارة عند بعض المجتمعات البدائية حتى ليصعب على الأفراد التفاهم ليلاً عندما يخيم عليهم الظلام، ويميل بعض العلماء إلى الرأي القائل : " بأن اللغات الكلامية الأولى

كانت عبارة عن أصوات صارخة أو استغاثة أو مقاطع دالة على الحزن والفرح ، ثم تلا ذلك تكوين كلمات تحاكي الأصوات التي تحدثها الأشياء المحيطة بالإنسان ، و هي الكلمات التي نسميها باسم التقليدية ، أى التي يدل نطقها على الصوت الذى تدل عليه ، أو الحركة التي يعينها اللفظ Onomatopoeia والتي ما زالت اللغات الحديثة تحتوى على كثير منها بعد تطورها على مراحل الزمن .

الشئ المفترض أن اللغة الأولى كانت تعبر عن الجوامد الفردية قبل أن تدل على المعانى العامة أو الكلية ، فعند معظم المجتمعات البدائية نجد مثلاً كلمات تدل على كل شجرة على حدة ، وليس لديهم كلمة عامة للشجرة على العموم ، لأن ذلك يستلزم تطور في العقلية المفكرة حيث يستطيع الإنسان الانتقال من الجزئيات للكليات أو من الحالات الخاصة إلى الحالات العامة . ويبدو أن لغة الإنسان في عصوره السحيقة قد أدت إلى وضوح التفكير وبذلك بدت اللغة المنطوقة للرجل الأول شيئاً ينطوى على أسرار غامضة ولذلك استخدمت اللغة موضوعات للصيغ السحرية . فهي لم تكن فحسب وسيلة للتفاهم ونقل الأفكار والتعلم ، بل كانت تؤدي إلى تالف الناس والتفافهم حول فكرة يعتنقونها جميعاً ، فكانت عاملاً من عوامل وحدة الأفراد وتوفقهم ، ومن ثم ساعدت اللغة على نقل التراكم الثقافي . عبر الأجيال ، أى نقل الحضارة نفسها والأفكار الثقافية . من جيل لجيل .

فالمجتمع الذى تنقصه اللغة لن تكون له وسيلة أخرى لتأكيد استمرار السلوك الثقافي والتعلم اللازمين في بناء الحضارة ، ولئن كانت اللغات التي تنتشر في المجتمعات البشرية الآن تبلغ الألوف فإن علماء الاجتماع اللغوى قد استطاعوا تقسيمها إلى فصائل وعائلات ، كما قسم علماء الأجناس الأفراد البشرية إلى أصول أهمها : " المغولى والقوقازى والزنجي " وقسموا كل أصل إلى أجناس . وأهم فصائل اللغات هي :

أولاً : اللغات السامية : وهي التي نشأت في شمال الجزيرة العربية وانتشرت إلى مناطق أخرى ، وتشتمل على اللغات العربية التي لازالت منتشرة للآن ويزيد انتشارها يوماً عن يوم ، ثم العبرية والحبشية ، ثم الآرامية التي كانت سائدة في أرض الجليل بفلسطين والتي كان يتكلم بها المسيح عليه السلام ، ولغات أخرى كانت سائدة منها ما كانت عند السومريين والبابليين والآشوريين (بلاد ما بين النهرين) ثم الكنعانيين والفينقيين والقرطاجنيين ... إلخ .

ثانياً : اللغات الهامية : وهي تشمل اللغات التي سادت في كثير من مجتمعات أفريقية شرقية والشمالية الشرقية كلغة الليبيين والمصريين القدامى التي يبدو حولها خلاف في أنها ترجع للأصل السامي .

لقد أسهم عدد من المستشرقين في الدراسات اللغوية مثل " وليم جونز W. Jones " الذي كان يعمل قاضياً بالهند ، واهتم أثناء إقامته هناك باللغة السنسكريتية في عام ١٧٨٦م واتضح له أن هذه اللغة أكمل بناءة من اليونانية وأغرز مادة من اللاتينية ، كما اكتشف أن هناك علاقة وطيدة في الأصول والأفعال والقواعد بين اللغة السنسكريتية واللغات الأوروبية القديمة ، الأمر الذي يوصى بأنها انبثقت من نبع واحد (فهيم: ص ١٠).

الشيء الذي يبدو أن الإنسان الأول بعد أن توصل إلى لغة الكلام بدأ يتخذها وسيلة للتعبير عن مشاعره الظاهرة والكامنة ، حيث بدأ هذا التعبير في تصوير الأشكال والأغاني والقصص والسايطر ، وهو ما تؤكد الشواهد عند كثير من المجتمعات البدائية ، وإن كان الأدب في هذه المجتمعات - فيما يرى " Frank Hamilton " في كتابه " القصص الشعبية Folk Tales " عند " توني Zuni " سنة ١٩٠١ و هي قبائل

أمريكية بدائية ثم " فرييه إلون Elwin " ١٩٠١ الذى كتب عن الأغاني الشعبية عند بعض شعوب أواسط الهند سنة ١٩٤٦ - يبدو فيها التكرار والنزعة الغنائية ، بحيث نجد أن قصة بأكملها قد ردها صاحبها بطريقة غنائية أو يردد معظم أجزائها في شكل غنائى ، والسبب في التكرار قد يكون في فقر اللغة الإنسانية الأولى أو اللغات السائدة عند البدائيين ، أى فقر هذه اللغات من ناحية الكلمات ، وقد يكون المقصود من الغناء والطرب ، تكرار نفس الكلمات بطرق غنائية مختلفة ، والواضح أن اللغة لم تكن تعبر عن مجرد العواطف والحب والشفقة وغيرها فقط ، بل استخدمت الأغاني والأشعار والأدب الناشئ عنها في أغراض قومية وسياسية حيث نجد عند قبائل الفيحيين والتاهيتيين خطباء رسميين مهمتهم توجيه الناس ، كخطباء المساجد والكنائس في المجتمعات المتحضرة ، ومن مهمتهم أيضاً دافعية حماس الجماهير وتعبئة الشعور القومى عند الضرورة وذلك بتذكير الأفراد بماضى الجماعة وما لها من مفاخر ، وبجانب ذلك نجد شعراء محترفون ينتقلون من بلد لآخر للغناء وإحياء الليالى ، كما نشاهد في الريف المصرى " شعراء الربابة " الذين ينتقلون في القرى ويرددون على ربابتهم القصص الشعبية كقصة أبى زيد الهلال أو حسان اليمانى ... إلخ .

فالأدب شأنه شأن الفنون الأخرى يبدو أن بدأ في خدمة الأغراض العملية للجماعة ، كعلاج نفسى للتعبير عن العواطف المكبوتة (سعفان :ص ٦٤ - ٦٥) .

ثانياً : الكتابة :-

إذا كانت اللغة تعتبر الأساس الأول للحضارة الإنسانية ، و هي محك التمييز بين العقل الإنسانى والحيوانى ، فمن المسلم به أنها مكنت الإنسان من التفاهم مع بنى جنسه ، ومن أن ينشئ نظاماً وحضارة تراكمت بمرور الأجيال وأصبحت تراثاً يتناقله الناس جيلاً بعد جيل ، وتعد

الكتابة بعد اللغة كاهم حدث في تاريخ الإنسان ، فالكتابة وسيط للتفاهم بين الناس كاللغة سواء بسواء ، بل أن بعض العلماء يذهب إلى أن الكتابة الأولى لم تكن لتعبر عن اللغة المنطوقة ، بل كانت تعبر عن المعنى مباشرة (بيلز : ص ٦٧٥) .

ولذا ينظر " رالف بيلز " و " هارى هويجز " إلى معالجة الكتابة منفصلة عن اللغة ، ذلك أنها تكشف بالتحليل عن تاريخ متمايز ، وعن وظيفة فعالة في المجتمعات الإنسانية ، فبينما توصف اللغة بأنها مجموعة من أساليب الكلام ، نجد أن الكتابة تعرف بأنها مجموعة من أساليب خطبة . بل يمكن التأكيد على أنها من أهم الاختراعات الثقافية التي ساهمت في حفظ التراث الإنساني والحفاظ على أسراره . وتؤكد الشواهد التاريخية في الأساطير القديمة عن تاريخ الكتابة في الحضارات القديمة من أن الإله توت المصرى عندما اخترع فن الكتابة فإن الملك " تهاموس " احتج بأن الكتابة ستقضى على حضارة الإنسانية ، وبأن الأطفال والشبان الذى كانوا مكلفين حتى ذلك الوقت بحفظ التراث والأفكار واستيعابها واستذكارها لكى ينقلوها إلى غيرهم - هؤلاء الشبان " سيهملون واجبهم " لأنهم سيعتمدون على تدوين هذه الأفكار . وثمة من يذهب إلى أن الكتابة نشأت من التبادل التجارى بين القبائل التى لم تكن تعرف لغة بعضها البعض فاضطرت إلى الاستعانة " بإشارات مكتوبة لتدل على السلع المختلفة ، ولعل تدوين الأرقام كان من بين الوسائل الكتابية التى لجأ إليها الإنسان أولاً .

وعلى كاحال لم تات سنة ٣٦٠٠ ق.م حتى وجدت الكتابة المسمارية عند السومريين ، فالكتابة إذن ترجع إلى حوالى خمسة آلاف سنة . ولكن إذا كان السومريون قد اخترعوا الكتابة فإن الفضل في تطويرها واختراع الحروف الهجائية والتعبير عن المقاطع بحروف إنما يرجع إلى المصريين القدماء دون سواهم ، أى إلى حوالى ٣٠٠٠ قبل الميلاد ، فالكتابة السومرية كانت بالمسمار على ألواح من الطين ، كما كانت الكتابة

السومرية في معظمها صورية ، أن الشئ يُعبر عنه بصورته ، فالمنزل يعبر عنه بصورة منزل Pictographic Ideographic .

والكتابة كانت مقدسة ايضاً لأنه كان يبدو غريباً للإنسان كيف أن إنساناً آخر يستطيع أن يتفهم معناها عن طريق بعض " نقوش " يخطها على الورق أو غيره من المواد التي كانت تستخدم للكتابة في العالم القديم ، ولذلك أطلق اليونانيون على الكتابة المصرية باسم الهيروغليفية أي التخطيط أو التشكيل المقدس Hieroglyph ودراسة المجتمعات البدائية التي تعرف الكتابة ، تدل على أن الكتابة كان يحتكرها جماعة من الناس يعتبرونها سرّاً مقدساً لا يبوحون به لأحد . ففي بعض مجتمعات بولينزيا عثر على كتابات ترجع إلى عصور قديمة تذكر الأساطير أن هذه الكتابات كانت وفقاً على بعض رجال الدين ، وكان رجال القبيلة يجتمعون كل عام لسماع خطبهم من رجال يحتفظون بالكتابة كأحد أسرارهم الدينية لا يصح أن يعرفه إنسان . على كل حال أدى اختراع الكتابة إلى الفصل بين نوعين من العصور في تاريخ الإنسانية ، عصور ما قبل التاريخ ثم العصور التاريخية أي Pre-

Historic and Historic Ages وهذه التفرقة تقوم على أن الإنسان في عصور ما قبل التاريخ لم تترك أثراً مكتوبة ، يستطيع المؤرخ أن يرجع إليها في تاريخه للحوادث ، وكل ما يعرفه الإنسان من هذه العصور السحيقة إنما يعرفه بشكل ظني عن طريق البحوث الجيولوجية الخاصة بدراسة عمر الصخور والبقايا والمخلفات الإنسانية . أما العصور التاريخية فهي العصور التي ترك فيه الإنسان عنها أثراً مكتوبة أو مدونة عليها حوادث ووقائع نستطيع أن نعرف منها تاريخ الإنسان في تلك العصور (سعفان : ص ٦٧ - ٦٨) .

لقد اخترعت الكتابة بالتأكيد مرتين في التاريخ البشري ، والأرجح

أكثر من ذلك ، ولقد حدث أقدم اختراع لها ، بالشرق الأدنى ، ويحتمل أن يكون ذلك بيت المصريين في العصر البرونزي ، والمفترض أن هذا الاختراع قد انتشر مع تغيرات كثيرة عبر أوروبا وآسيا ، وبذلك فإنه أتاح الفرصة لظهور جميع النظم الحديثة الصادرة عن العالم القديم ومن هنا يعتقد كثير من العلماء يعتقدون أن الكتابة الصينية قد اخترعت مستقلة بعضها عن بعض .

الواقع أن للكتابة تاريخاً منفصلاً بشكل قاطع عن تاريخ اللغة ، ويجب ألا يغرب عن البال النقطة الرئيسية عن أذهاننا ، وهي أن اللغة لها استقلالها عن نظام الكتابة ، فالكتابة تصنيف مجموعة قيمة من الفنون إلى الثقافة المتعلقة بها ، ولكنها لا تضيف شيئاً إلى اللغة .

وعلى الرغم من أن الكتابة تشكل خطوة هامة في تطور الثقافات الإنسانية ، فإنها لا توفر بذاتها جميع ملامح الاتصال البعيد المدى ، ولا تضمن الحفاظ على مدونات دقيقة ولا انتشار الثقافة ، وهو ما يعرف إلينا غالباً ، فالكتابة قد ظلت في كثير من المجتمعات فناً مقصوراً على صفة قليلة ، بل وكانت ممنوعة على معظم الشعب ، ويبدو أن الكتابة قد استخدمت بصفة أساسية بين المايا والمصريين القدماء كوسيلة سحرية دينية ، فقد كانت فناً يصعب تعلمه ، ومرهقاً للأداء ، وعلى الرغم من اتساع حركة التجارة بالشرق الأدنى وانتشار الكتابة إلا أنها ظلت في نطاق قلة من المختصين المهرة ، ولم يظهر التعليم الحقيقي وانتشاره إلا عندما اكتملت الكتابة بوسائل مثل الطباعة عملت على توفير نسخ سرية من المدونات المكتوبة (بيلز :ص ٦٧٢ - ٦٧٣) * .

* تعد الحروف الصينية كتابة رمزية كل علامة فيها تشير إلى فكرة لا إلى صوت ، وهذا يجعلها وسيلة لأن يفهم أفراد المجتمع نوى اللغات المختلفة معانيها ، إذ أن هناك اختلافات لغوية كبيرة بين الصينيين .

- الدين :-

يبدأ عالم الأنثروبولوجيا " فريزر " بمحاولة لتحديد مفهوم الدين نظراً لصعوبة الاتفاق حول طبيعته ، لذا نجد من الضروري البدء بهذا السؤال ، وهو :

ماذا نعنى بكلمة الدين عند الرجل البدائي ؟

بإيجاز شديد يمكن أن يفهم الدين فهماً مجورياً على أنه استمالة أو مصالحة القوى الأسمى من الإنسان التى يعتقد أنها توجه وتسيطر على مجريات الطبيعة والحياة الإنسانية ، وبهذا التعريف فإن الدين يتألف من عنصرين نظري وعملى ، أعنى اعتقاد فى القوى الأسمى من الإنسان ، ومحاولة استمالتها وإرضائها بشكل عملى (العنتبلى : ص ١٧٦) .

ويبدو أن الإنسان الأول عندما انتقل من مرحلة البدائية فى سلوكه الشبيه بالسلوك الحيوانى إلى مرحلة سلوك الإنسان Homo Sapiens العاقل بهرته مظاهر الطبيعة من حركة الشمس والمقر والنجوم والأمطار والرعد والأنهار والجبال والبرق والضوء ... إلخ ، بل وفى نظريته النفسية نحو ذاته نفسها كالأحلام والخيال والتذكر ، وأيضاً موقفه من الموت والحياة ونظريته إلى ماهيته وأصله ، ومن الطبيعى أن تكون هذه العوامل مصدر أسئلة عند كل مجتمع إنسانى مهما كان حظه ضئيلاً . من التطور الفكرى الفلسفى أو ال دينى . فما من الشعوب سواء منها البدائي أو المتطور إلا وله سلسلة من الأفكار التى تتحول إلى مذاهب فلسفية لها مفكروها ، لشرح ظواهر العالم والإنسان .

ومن بين هذه المذاهب أو على رأسها يأتى الدين الذى يقوم أساساً على الاعتقاد فى قوى مشخصة أو غير مشخصة ، محدودة أو لا محدودة خارج العالم الذى يعيش فيه الإنسان ، وثمة مذاهب دينية لا تقوم على أساس فكرة الآلهة فهناك أديان بلا آل هي كالبودية ، عند البوذيين ، وهؤلاء يعتقدون أن ظواهر العالم متصلة بعضها ببعض ، وتسير فى تسلسل رقمى

بحيث تؤدي كل حلقة من حلقات هذا التسلسل إلى إيجاد الحلقة التي بعدها وهكذا ، أما الأستراليون الأصليون فيعتقدون أن الإنسان قد أتى يوماً ما عن موجودات وجدت نفسها من لا شيء . ولكن معظم المجتمعات البدائية والمتطورة تعتقد في وجود إله أو آلهة في صور متعددة ، فقد يعبد الناس مظاهر الطبيعة أو يتخذون الهتهم من حيوانات أو نباتات أو قوى خفية يتخذون لها رموزاً إلى آخر ذلك من الصور اللانهائية من الآلهة .

ولكن السؤال الهام الذي يتردد في هذا المجال هو كيف بدأت عبادة الإنسان الأول ؟ وكيف توصل إلى التفرقة بين عالين : عالم المادة التي يشاهده ويلمسه ، وعالم الروح الذي لا يراه ؟ وكيف توصل إلى فكرة الخالق والمخلوق وما شابههما من الأفكار التي يقوم عليها الدين ؟ وكما نتساءل عن الأفكار الدينية كذلك نتساءل عن أصل الأفكار السحرية – ونشأتها وأساس قيامها ، ولو أن كثيراً من العلماء مثل " جيمس فريزر " (١٨٥٤ - ١٩٤١) يعتقدون أن السحر يمثل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات نحو الدين ، فالدين قد نشأ كامتداد للأفكار السحرية في مرحلة لم تكن المجتمعات الإنسانية فيها تعرف الأفكار الدينية ، ولم تكن تعرف غير السحر الذي كانت تستخدمه لحل مشاكلها ، ونشأ الدين فيما يرى " فريزر " عندما عجزت الإنسانية عن تحقيق أغراضها بالوسائل السحرية وبعض العلماء وعلى رأسهم " أميل دوركايم " (١٨٧٩ - ١٩١٧) يفرق تفرقة تامة بين السحر والدين ، فهما وإن تشابها في الأفكار وطبيعة كل منهما والأساس الذي يقومان عليه ، إلا أن السحر فيما يرى " دوركايم " لا يمثل نظاماً اجتماعياً كالكنيسة مثلاً ، إذ هي تقوم على قواعد واحدة ولها رئيس يشرف عليها . كما أن الدين لا يستهدف إلا منفعة الأفراد ولكن السحر قد يستخدم للنفع كما قد يستخدم للضرر والواقع أنه يصعب أحياناً في بعض المجتمعات التفرقة بين ما هو سحري

وما هو ديني حيث تختلط القواعد السحرية والدينية اختلاطاً تاماً يصعب معه بل ويستحيل تفرقة أى منها عن الأخرى .

ولقد ذهب العلماء مذاهب شتى في تفسير أصل الأديان الوضعية وأهم هذه المذاهب اتجاهان :

الأول اتجاه روى Anjnmism وزعيم هذا الاتجاه هو " إدوارد تيلور E. Tylor " (١٩١٧) ثم "بولدون سبنسر" من علماء القرن الماضي . ويعتقد هذان العالمان ومن ذهب مذهبهما أن الرجل البدائي قد بدأ أولاً بـ بلا دين ، ثم تكونت لديه فكرة وجود نفس إنسانية أو روح على أثر رؤية الأحلام في نومه ، إذ كان يخلط بين أحلام النوم وما يراه في حياته الواقعية أو حياة اليقظة . وبعد أن وصل إلى فكرة الروح خلع عليها كل صفات الموجودات الخارقة للعادة ثم بدأ يعبد أرواح الموتى . ثم انتقل من عبادة أرواح الموتى إلى عبادة مظاهر الطبيعة من شمس وقمر ونجوم، وفي تفسير " تيلور وسبنسر " للعبادات القديمة في المجتمعات البدائية ، يتصوروا أن عقلية البدائي كانت بمثابة التكوين العقلي عند الأطفال لا يفرق بين الجماعات والإنسان ولذلك اعتقد أن للجماعات روحاً هي الأخرى بدأ يعبدها ، وهذا هو رأى " تيلور " ، وإما لأن الإنسان في مرحلة من تطوره كان يطلق على أولاده نفس الأسماء التي يطلقها على الشمس والقمر والنجوم ومظاهر الطبيعة الأخرى ، وبمرور الزمن بدأ الإنسان يعبد مظاهر الطبيعة حيث نسي أن ما كان يعبده هو " القمر الإنسان ، لا القمر العادى أو الكوكب . وهذا هو رأى " سبنسر " .

الثانى اتجاه طبيعى Naturism وزعيم هذا الاتجاه هو " ماكس ملر Muller " . وفي ذلك يذهب " ملر " إلى أن الإنسان الأول كان ينظر للطبيعة ومظاهرها بغرابة شديدة وإعجاب فالبرق اللامع والشمس الساطعة والرعد المزمجر والرياح الصافر .. كل تلك المظاهر كانت تجعله

ينظر إليها في شئ من الخوف والرعب ، ثم يحول الخوف إلى احترام وهيبة مما أدى به بعد ذلك إلى الاعتقاد بأن هذه الظواهر ليست إلا قوى تنفعه وتضره وبذلك بدأ يعبدها ليستعين بها على قضاء حاجاته .

نستطيع القول بجانب الاتجاهين السابقين أن ثمة اتجاهات أخرى لتفسير الدين، كاتجاه " دوركايم " الذى يرى أن الحياة الاجتماعية هي أساس فكرة الله والشعور ال ديني معاً . فالله عند البدائيين - في - رأيه - ليس شيئاً آخر إلا العقل الجمعى محوطة بهالة من التقديس والرغبة والإجلال ، من شأنها أن تؤدى بالأفراد إلى إطاعة العقل الجمعى والتمسك بالنظم التى ينشئها.

أما عن التفرقة بين ما هو مادي وما هو روى ، فيذهب " دوركايم " إلى أن الإنسان قد وصل إليها من اجتماعه بالآخرين في المناسبات الاجتماعية ، حيث كان المجتمعون يقضون الوقت في أذكار أو رقصات أو الاستماع لأغانى وخطب أو غير ذلك من الأعمال التى كانت تؤدى إلى توليد الحماس في نفوس الأفراد وما يلزمه من ظواهر تسيطر على شعوره وانفعالاته ، فإذا عاد الإنسان إلى حالته العادية بعد أن ينقض الاجتماع أو الحفل شعر بالفرق الهائل بين نوعين من الحالات : نوع كانت تسيطر عليه فيه الانفعالات والعواطف وكان يشعر بأنه في حالة غير عادية ، ونوع يشعر فيه بالهدوء وأنه في حالة عادية . وهذه التفرقة هي التى جعلته يفرق بين نوعين من الحياة " بحياة روحية " وحياة عادية أو مادية . والحياة الأولى أكثر كثافة وأغنى بأفكارها من الحياة الثانية أو المادية ، ولها قواعد التى تختلف تمام الاختلاف عن القواعد والقوانين التى تخضع لها الحياة العادية أو المادية .

تلك هي أهم النظريات التى يسوقها العلماء لتفسير نشأة الأديان في المجتمعات الإنسانية الأولى . والشئ الجدير بالذكر في تطور الأفكار المدنية في المجتمعات الإنسانية هو أن نظام تعدد الآلهة قد سبق نظام ثنائية الإله

واحاديثها ، ثم إن عبادة أرواح الأجداد والموتى من الإنسانين قد سبقت عبادة مظاهر الطبيعة والأشياء المحيطة بالإنسان ، وإن كان بعض العلماء يذهب إلى أن نظام أحادية الآلهة يسود بعض المجتمعات البدائية حيث نجد إلهاً رئيسياً يطلقون عليه الإله - الأب وهو يشرف على الآلهة الأخرى (سعفان : ص ٤٨) .

- التابو :-

يشير المصطلح تابو Taboo إلى الشئ المقدس أو المحرم أو الخطير ، وهو قد يجمع بين مفاهيم هذه المصطلحات في آن واحد أو يشير إلى واحد منها ، وعلى سبيل المثال قد يكون الشئ مقدساً ومحرمًا في آن واحد ، أو خطيراً أو محرماً - دون أن يكون مقدساً ، والكلمة جاءت أصلاً مع المكتشف البريطاني كابت " كوك " من إحدى لغات الأهالي الأصليين في جزر بولينزيا في المحيط الهادى ، وكانت تعنى عندهم نفس المعانى ، وإن كانت تشير أساساً إلى معنى المقدس والمحرم فقط ، وفي وقت واحد ، ولكن الكلمة التى خرجت من إطار الاصطلاح العلمى المحدود أصبحت تعنى في الأدبيات الغربية الحديثة كل ما هو محرم أو ممنوع في كل مجالات السلوك الإنسانى ، من آداب السلوك إلى الدين دون أن نشير إلى معنى قانونى أو أى تحریم يحكم القانون ، ولكن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة حول عقائد الشعوب ، أظهرت أنها كانت تربط تقديس الشئ المعين أو تحریمه بشروط خاصة كالوعد الزمنى على سبيل المثال مواسم الحصول ، أو حول جسدية خاصة كظاهرة الشيخوخة أو الأنوثة ، رغم أنه نادراً واعتبرت مظاهر البلوغ عند الذكور من دواعى التحريم أو التقديس ، كما أن بعض الظواهر المرتبطة بالقذارة أو النجاسة أو العكس ، أى النظافة والطهارة - كانت تستعدى في تقديس أو تحریم بعض الأشياء ، وقد دخل مفهوم التابو في تكوين نظريات التحليل النفسى عند " فرويد "

بشكل خاص حيث يمنع الناس من فعل يندفعون بدافع غريزي إلى فعله
(مير : ص ٤٤٨).

- الأسطورة :-

الأسطورة في أبسط تعاريفها قصة تقليدية من عالم غير موجود ،
والمؤلف مجهول وأبطالها خياليون ، أولاً الأبطال يتكونون من رجال
وحوانات ، وآلهة ، وأرواح ، ومخلوقات فوق طبيعية ، وتفسر الأسطورة
نشأة الأعراف والمعتقدات ، والظواهر الطبيعية ، أو أية حقائق أخرى يعجز
أفراد المجتمع عن تفسيرها ، والموضوعات الرئيسية التي تتناولها الأسطورة
هما خلق الكون ، والإنسان ، والموت ، وكيفية حصول الشعب على الموطن
الذي يسكنه ، وما يشبه ذلك ، وتلعب الأسطورة دوراً رئيسياً في الحياة
الاجتماعية والدينية للشعوب البدائية ، خاصة وأن ممارسة تلك الشعوب
لاحتفالاتها ونظمها القيمية والاجتماعية تحتاج إلى تبرير ، في علاقتها
بالماضي وطقوس التقديس (مير : ص ٤١٣) .

تناولت هذه التعاريف السابقة التي تناولها " مير " ، ولكن عند
" تيرنز " يتناولها بوجهة نظر أخرى ، بأنها تحكى النشأة الأولى للأشياء
وكيفية تكوينها على ما هي عليه ، وتشير بطريقة مباشرة أو غير
مباشرة إلى الميلاد والتزاوج والإنجاب والمرض والموت ، وهي تتصل
بالتغيرات الأيكولوجية التي تتضمن دائماً تكوين العلاقات الاجتماعية وما
يطرأ عليها من صراع وتفكك وعدم تنظيم ، وكثيراً ما تكون الأفعال التي
ترويها الأساطير خيالية غير حقيقية خارقة للطبيعة ولا أخلاقية ولا
منطقية تكثر فيها الانتهاكات للقواعد الأخلاقية وعدم الالتزام بالقواعد
والمبادئ والتحريمات ، فكل ما فيها من أفعال مباح ، أى فيها حرية زمنية
ولا زمنية ، وعلى العموم يكشف معظم الأساطير عن موقف الرجل البدائي

من العالم الخارجي ورؤيته ومحاولته فهم العالم وتفسيره وظواهره .
ويشير " النورى " إلى الأساطير بعدد من الأنواع هي أساطير الطبيعة ، وأساطير الحيوانات ، وأساطير النباتات . وكلها تعبر عن مظاهر الطبيعة وحيوانات ونباتات معينة ككائنات تنطوى على الحياة وترتبط حركاتها بقوى غيبية لها القدرة على فعل كل شئ وتتدخل في حياة الجماعة، مما يدل على ارتباطها بالواقع الاجتماعي والثقافي والنفسي للجماعات الإنسانية . وهناك أيضاً الأساطير الدينية التي تدور حول أصل الإنسان ونشأته وظهوره على سطح الأرض والجد الأول الذي ينتسب إليه وأخيراً أساطير الموت والحياة وتدور حول الاعتقاد في هذه الروح التي تعد علة الحياة و هي قادرة على الانفصال عن الجسم دون أن يؤدي إلى الموت .
وهكذا يتضح أن العلاقة بين الأسطورة والاعتقاد وثيقة للغاية ، تعبر فيها الأساطير عن المعتقدات ، إذن يمكن القول أن الأسطورة أداة للمعرفة والكشف والفهم ، والتوصل إلى الحقائق ووضع نظام مفهوم ومعقول للوجود يتمتع به الإنسان ، ويجد مكانه الحقيقي ضمنه ودوره الفعال معه ، إنها الإطار الأسبق والأداة الأقدم للتفكير الإنسانى المبدع والخلق *
فالأسطورة ترتبط بطقس من الطقوس ارتباطاً عضوياً فالاحتفالات الطقوسية تجرى خاصة بكل تلك المعتقدات ، وفي بعض الحالات تمثل الآلهة التي تتحدث عنها الأساطير وفي كل الأحوال تقدم القرابين البشرية ، فالقصة التي ترد بها الأسطورة يعبر عنها الطقس تعبيراً حركياً ، فخلال الاحتفالات يدخل الرقص لتشخيص بعض عناصرها إن لم يكن جميعها ، ومن ثم فهي تتيح للفرد أن يكتسب المنظور الشامل المعرفي الجماعي ، ومن ثم فالطقوس هي عملية تعليمية معرفية وأخلاقية ، ويحقق اعتقاد في الفاعلية الوجودية للأساطير غرس ما يتضمن من أخلاق ومبادئ وقواعد

* أنظر السيد حامد في ترجمته البنائية عند كلود ليفي ستروس ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٦

للسلوك ، وهذه الوظيفة يدعمها الاعتقاد في أن للأساطير قوة تطهيرية ،
ويؤدي هذه الطقوس الكهنة وجميع أفراد المجتمع في مناسبات معينة ،
مثل موسم الحصاد وحفلات التكريس التي يجريها المجتمع لاكتساب
المكانة الاجتماعية الجديدة ، وهكذا تدعم الطقوس المعتقدات واستمرارها
ويختلف الأسطورة عن الحكايات الشعبية فالأخيرة خرافة لا تحمل طابع
القداسة ولا تلعب الآلهة أدوارها ، ولا تتطرق إلى الموضوعات التي تتناولها
الأسطورة وإنما تقتصر على حدود الحياة اليومية للأمور الدنيوية العادية
كمكر النساء ومكائد زوجات الرجل وقسوة زوجة الأب وغير ذلك ، وقد
تلعب الحكاية الشعبية دوراً ثقافياً شبيهاً بدور الأسطورة ، والحكمة
والأمثال الشعبية ، وكلها تفتقد قوة الأسطورة التابعة من جانبها
الاعتقادي (حامد : ص ١٧٩ - ١٨٠) .

ولا شك أن الأساطير لعبت دوراً فعالاً في توجيه فكر الجماعات
الإنسانية البدائية حول المعبود المقدس أو رموز القيادة ، ومن هنا يبدو
الفرق بين الأساطير الدينية والأساطير العلمانية Legends سواء منها
البدائية ، والمتطورة ، والقديمة والحديثة . فالفرق بين النوعين من
الأساطير الدينية تتعلق في الغالب بحادث سياسى أو عسكري أو مجرد
شخصى كإرزامى من الشعب ، ولكم مما لا شك فيه أن المجتمعات
الإنسانية الأولى لابد قد عرفت أنواعاً من الأساطير الدينية وغير الدينية ،
إذ دلت البحوث على أن الإنسان يميل بطبعه إلى خلق الأساطير والقصص
والحكايات التي تقوم على مجرد الخيال في إنشائها وصياغتها ، كما تقوم
في مادتها على الحوادث التي يشاهدها الإنسان في المجتمع الذى يعيش فيه ،
فمن بين الوظائف الاجتماعية الأولى للأساطير تثبيت الأفكار التي يقوم
عليها الدين ، والقيم السائدة في المجتمع وتوجيه الناس إلى المثل الاجتماعية
التي عليهم أن يحققوها في حياتهم . ويرى كثير من العلماء أن الأساطير

ليست إلا بلورة وتنظيماً لما نسميه بأحلام اليقظة Day-Dreams أو ما تتخيله من تحقيق مثاليات تتمسك بها ورغبات نرجو أن نحققها إلى حيز الوجود والتنفيذ . وتلعب الأساطير بلا شك دوراً هاماً في القيم الاجتماعية ، ولذلك فهي أشبه بقانون ضابط للسلوك وهو ما يسفر في النهاية عن التماسك الاجتماعي بينهم (سعفان : ص ٥٠) ، لهذا شغلت الأسطورة التفكير الاجتماعي ، الأنثروبولوجي والنفسي ، وغيرهم من مجالات المعرفة ، في محاولة فهم الإنسان وسلوكه وآليات تفكيره وعواطفه ودوافعه ، فظهرت عدة اتجاهات في تفسيرها ، ذلك أن الأسطورة هي ظاهرة ثقافية اجتماعية ، والظواهر الاجتماعية في نظر الباحث الاجتماعي أو الأنثروبولوجي هي موجودات اجتماعية ثقافية ، أو دافع قائم بالفعل له كيان مستقل عن الفرد وهذا ما ينطبق على الأساطير باعتبارها مكوناً من مكونات الثقافة ، ومن ثم فهي صادقة صدقاً اجتماعياً ، ولا يهم إذن التحقق التاريخي من صدقها ، ولا يمكن تحقيقه مطلقاً لانتقالها عن طريق القص من جيل إلى جيل ، فاهمية الأسطورة في صدقها الاجتماعي لا دقتها التاريخية (حامد : ص ١٨٢) . ومن هنا ظلت الأسطورة تعيش في وجدان الشعوب البدائية والمتحضرة في سيرة التاريخ ، على أنها شكل من أشكال الحقيقة التي تحمل الرموز التي تثير عواطفهم وتحرك ذاكراتهم .

- التوتمية والسحر :-

أولاً : التوتمية : لقد فسر الكتاب القدامى الذين عالجوا موضوع الدين البدائي بأنها عبادة الحيوانات ، وربما أطلق هذا الوصف على العادات الموجودة بين الهنود والأمريكيين التي يستطيع بها الشاب بعد استعدادات طقوسية معينة ، أن يلتمس طيفاً يكشف له أن أحد

الحيوانات سيكون الروح الحارسة له ، وهو التوتم .

ولكن ما هو التوتم ؟ نستطيع أن نعرفه بأنه نسق من المعتقدات والتطبيقات السحرية ، والدينية ، بين جماعات قرابية كالعشيرة والقبيلة ، وبين فصائل من أشياء هي في الغالب من الحيوان أو النبات . تدعى التوتم الذى يعتقد فيه بأنه مقدس . والتوتم الذى يعبد ينتمى في نفس الوقت إلى رموز القبيلة التى تعده ، كما يتخذ رمزاً لكل فرد من أفراد القبيلة .

كان أول من أدخل كلمة توتمية إلى الكتابات الأنثروبولوجية هو (ماكلينان عام ١٨٧٦م) ولم يعرف الأنثروبولوجيون على وجه البقعة حتى الآن ، سره في الظاهرة الحضارية . ومن أكثر الذين ركزوا على دراستها هو " ليفي - شتراوس " ، وكانت التوتمية شائعة بين الهنود الأمريكيين ، وما تزال موجودة بين هنود جزيرة (فانكوفر) وجزر (الملكة شارلوت) ، والقبائل الأسترالية الأصلية (مير : ص ٣٩٤ ، ص ٣٩٤) . وتقوم عقائد العشائر أو القبائل التى تتخذ من التوتمية عبادة لها ، تحريم اصطلياد أو أكل التوتم - الحيوان المعبود - وهو ما يطلق عليه " تابو " وهو يعنى المحرمات ، ويرد ذكر التوتم كثيراً في أساطير العشيرة أو القبيلة ، فتروى العلاقة بينها وبين سلفهم ، وتقام له احتفالات وطقوس مختلفة . وتضع له التماثيل ، ويرسم له ، أو ينقش على الجسم أو على الملابس والأسلحة (مير : ص ٤١٥) ، خلاصة القول أن التوتم ظل لفترة طويلة من الزمان شعاراً للمجتمع فنراه في مراحل الازدهار يتخذ منه المجتمع مظهر الآلهة التى تقديسها . فتقام له التماثيل والهيكل وتكرس له المعابد والأضرحة ويصبح التوتم حينئذ مظهر للقوة والسيطرة ، أما في عصور التدهور والانحلال فيتحول تدريجياً إلى أساطير وخرافات وأنواع من الشعوذة التى لا يتبقى من مغزاها الحيوانى إلا ملامح طفيفة .

ومع كل ذلك فما زالت التوتمية ترتع كرموز ذهنية بدائية تحت مختلف الأشكال المتكاثرة لحياتنا المعاصرة فنجدها اليوم في ولايات وإشارات

الدول الحديثة ، يستشهد في سبيلها الأبطال كما نجدها تطل برأسها في
شارات المحافظات والمطبوعات والملابس والماركات .

لقد توصل عالم الاجتماع الفرنسي " كلود ليفي شتراوس " الذي
انصبت دراسته على علاقة التوتمية بالظواهر الإنسانية ، وفي رأيه أن
التوتمية كظاهرة حضارية تجئ استجابة لظروف ومكونات طبيعية
وبينية وأن هناك علاقة شعائرية بين الإنسان وتوتمه ، وأن نظم الزواج في
المجتمع التوتمي لا تخضع لإرادة الأفراد بقدر خضوعها لقرباة فمنذ عام
١٩٢٠ رصد " فان جيبنت " ٤١ خطأ مختلفاً للتوتمية في استراليا وحدها ،
واثبت أن الكثير منها يرجع إلى الألف الثامن قبل الميلاد ، فالتوتم ما هي إلا
أرواح الأسلاف تحيا في الخفاء محافظة على توارث أسماء القبائل الأمومية
والأبوية ، كما تلاحظ أن التوتمية لا تزال تتحكم في نظم الزواج والطلاق
واليراث والقرباة عند عديد من شعوب العالم خارج دول الغرب.

وتشير انطباعات " دوركايم " أنه من خلالها يمكن تحديد ثقافة
شخصية إنسان من معتقداته التوتمية ، كما أن الرسوم التوتمية لا
تتمثل فقط على الأشياء الخارجية الحوائط والمنازل ، وجوانب الموانع ،
ولكنها توجد أيضاً فوق أجساد الرجال ، ويذهب دوركايم إلى أن سكان
استراليا الأصليين لا يضعون دروعهم ذات الرسوم التوتمية على
مقتنياتهم ولكنهم يضعونها على أجسامهم منقوشة فوق الجلد ، وهكذا
تصبح هذه الرسوم جزءاً من الشخص نفسه ، كما أن أفراد الجماعات
يتخذون المظهر الخارجي للتوتم الخاص بهم تجسيداً لقوى الأسطورة التي
تمثل أحيانا في صور حيوانات ، هذه الحيوانات التوتمية ترمز إلى هوية
الفرد في البناء الاجتماعي لجماعته (Veena Das : P. 93).

ثانياً : السحر : لعل أهمية السحر وتأثيراته في معتقدات الناس على
مراحل التاريخ جعل علماء الأنثروبولوجيا ينظرون إليه بجانب الدين

والأساطير على أساس أن السحر يعد أحد القوى التي تسيطر على عقليات المجتمعات الإنسانية الأولى القديمة ، وأيضاً مجتمعات العصور الوسطى والحديثة المتطورة . كما نجد السحر ما زال يسود عند معظم المجتمعات البدائية ، على افتراض أنه يقوم كالدين سواء بسواء على عالم ما بعد الطبيعة وعلى التفرقة بين مجال المادة والروح ، وغايته التأثير على القوى الروحية وإخضاعها لمصلحة الإنسان ، فهو فيما يرى كثير من المفكرين يعبر عن الرغبات المكبوتة في المجتمع وعلى تصور أن الإنسان يستطيع أن يحقق في عالم الواقع ما يراه في خياله كمثاليات بعيدة . وللسحر نظريات يفسره بها العلماء ، و هي تتراوح بين نظريات منكرة للسحر كلية وتعتقد بأنه نوع من التضليل ونظريات مع إنكارها لفوائده ولحقيقة عملياته التي تدعى أنها مجرد وهم ، تحاول تفسير هذا النظام وعلة سيطرته على المجتمع الإنساني لأجيال طويلة .

- مبادئ السحر :-

إذا قمنا بتحليل مبادئ الفكر التي يقوم عليها السحر نجدها على الأرجح تنقسم إلى قسمين :

- (أ) أن الشئ ينتج شبيهه ، أو أن النتيجة تماثل السبب .
- (ب) أن الأشياء التي ببعضها ذات مرة تظل تؤثر في بعضها عن بعد حتى بعد فصر الصلة المادية .

ويسمى الأول مبدأ التشابه ، ويسمى الثانى مبدأ الاتصال أو التأثير بالعدوى ، واستناداً على المبدأ الأول فإن الساحر يستخلص أن باستطاعته إحداث أى تأثير يرغب فيه عن طريق محاكاته .

واستناداً على المبدأ الثانى فإنه يستخلص بأن أى شئ يفعله شئ مادي فإنه سوف يؤثر بنفس الدرجة على الشخص الذى اتصل به ذات

مرة سواء أكان يشكل جزءاً من جسده أم لا يشكل .

كذلك فإن السحر يمكن أن يقسم إلى قسمين :

نظري وعملي : وكان الساحر البدائي يعرف الجانب العملي من السحر فحسب ، فهو لم يقم أبداً بتحليل العمليات الذهنية التي تقوم عليها ممارساته ، ولم يحاول أبداً أن يتأمل المبادئ المجردة التي تنطوي عليها هذه الممارسات، وكان في أعماقه ، شأنه شأن معظم الناس ، إن المنطق ضمنى وليس صريحاً ظاهراً ، وبإيجاز فإن السحر بالنسبة له دائماً (فن) لا (علم) . إذا لا وجود لفكرة العلم ذاتها بالنسبة لعقله المتخلف .

ويقول " فريزر " : " فإذا كان تحليلي لمنطق السحر صائباً ، فإن مبدئي السحر الرئيسيين يصحبان مجرد نوعين مختلفين من الاستخدام الخاطئ لترايط الأفكار " .

فالسحر عن طريق المحاكاة يقترن خطأً افتراض الأشياء التي تشابه بعضها هي شئ واحد ، والسحر عن طريق العدوى يقترف خطأ الافتراض بأن الأشياء التي اتصلت ببعضها ذات مرة تظل على اتصال دائم .

غير أن الفرعين عند الممارسة غالباً ما يختلطان ، ولما كان كلا الفرعين من السحر يفترضان أن الأشياء تؤثر في بعضها عن بعد من خلال مشاركة خفية ، فإن التأثير ينتقل من أحدها إلى الآخر بوسيلة يمكن أن نتصورها على أنها نوع من الأثر غير المرئي .

ولعل أكثر الأمثلة شيوعاً لتطبيق (مبدأ التشابه) هي المحاولات التي قام بها كثير من الناس في عصور عديدة لإيذاء أحد أعدائهم أو تدميره عن طريق إيذاء صورة له أو تدميرها معتقدين بحدوث نفس الأثر لصاحبها ، وتتضمن المعتقدات الشعبية أن رسم صورة لشخص في الرمال أو الرماد أو الطين ، واعتبار أي شئ كأنه جسمه ثم وخزه بعصا حادة ، أو إحداث أي نوع آخر من الأذى به ، يعكس تأثيراً مماثلاً على الشخص الذي

جبرى تمثله . *

وإذا كان السحر عن طريق المحاكاة أو (التمثلى) يستخدم في الأغراض الشريرة لإخراج الناس المقوتين من الحياة بإحراق الدمى التى تمثلهم ، فإنه يستخدم أيضاً - ولو أن ذلك أكثر ندرة - لمساعدة الآخرين على المجئ إلى الحياة ، وبعبارة أخرى فقد استخدم لتيسير عملية الولادة ، وحصول المرأة العاثر على الحمل .

ومن استخداماته الخيرة أيضاً إبراء المرض أو منعه ، كذلك فإن يلعب دوراً هاماً في ممارسات القناص وصياد السمك لتحقيق وفرة الصيد ، ويستخدم أيضاً لحمل الأشجار والنباتات على الإثمار أو النمو في الموسم الملائم .

وينت هي أخيراً إلى اعتبار (التابو) أو المحظورات تطبيقاً سلبياً للسحر السلبى ، فبينما نجد أن السحر الإيجابى يأمر بفعل كذا وكذا حتى يتحقق كذا وكذا ، فإن السحر السلبى أو (التابو) ينهى عن فعل كذا خشية أن يحدث كذا ، وغرض السحر الإيجابى هو أن ينتج الشئ المرغوب فيه ، أما السحر السلبى (التابو) فغرضه أن يتجنب غير المرغوب فيه .

ولكن النتيجة في الحالتين يفترض أنها تنشأ وفقاً لقوانين التشابه والاتصال - والمحظورات (التابو) التى يراعيها القناصة وصياد السمك وغيرهم تندرج تحت عنوان السحر التعاطفى و هي ليست سوى تطبيقات معينة لهذه النظرية العامة .

- السحر بطريق العدوى :-

أكثر الأمثلة شيوعاً لهذا الفرع من السحر هو التعاطف السحرى

* ما زالت هذه العادة سائدة فى المجتمع المصرى بصناعة دمية من القماش تعنى شخصية شريرة ووخزها بالإبرة .

الذى يفترض وجوده بين الإنسان وبين أى جزء يقطع منه مثل شعره أو أظافره ، وعلى هذا فإن كل من يستحوذ على شعر إنسان أو أظافره يستطيع أن يفرض مشيئته على ذلك الشخص على بُعد أية مسافة . . .
وقد يفترض وجود التعاطف السحري بين الإنسان والعرق الذى يفرزه جسمه وتمتصه ملابسه ، بل أن الأمر يتعدى إلى ممارسة السحر على الإنسان من خلال ما يتركه جسمه من أثر على الأرض ، وفي ضوء ذلك هناك من الاعتقاد بأن جرح الأثر يمكن أن ينتقل إلى القدم الطبيعية لهذا الأثر .

لقد قسم عدد من العلماء السحر تقسيمات مختلفة ، ومن أهمها تقسيم " ريموند فيرث " في كتابه الشهير نماذج بشرية Human Types وهو باختصار كالآتى:

أولاً : السحر المنتج : ويمثله سحر الصيد ، وسحر الخصب والزرع والحصاد ، وسحر إسقاط المطر ، وسحر صيد السمك ، سحر الزوارق وارتداد البحار ، سحر الكسب والتجارة ، سحر الحب .

ويزاول هذا النوع من السحر أفراد المجتمع مباشرة ، أو سحرة متخصصون ، أو المجتمع كله ، وهو سحر مقبول اجتماعياً ، وحافز لبذل الجهد ، وعامل في تنظيم الفعاليات الاقتصادية .

ثانياً : السحر الوقائى : ويتفرع إلى سحر لصيانة الثروة ، وسحر يساعد على استرجاع الديون ، سحر مضاد لسوء الطالع ، سحر الشفاء من الأمراض ، سحر لضمان السلامة في السفر ، سحر مضاد للسحر الضار .

يعد هذا السحر مقبولاً اجتماعياً ولكن قد يعترض المجتمع على أنواعه ، وهو حافز لبذل الجهد ، وقوة السيطرة الاجتماعية .

ثالثاً : السحر الضار : سحر لإثارة العواصف ، سحر لتدمير التردده ، سحر للإصابة بالمرض ، سحر يؤدى للوفاة ويطلق على هذا النوع من السحر

اسمين Witchcraft & Sorcery وهو غير مقبول اجتماعياً ، لأنه يعطى تبريراً للفشل وسوء الطالع ، كما انه يعتبر من الأعمال الرديئة (Clyde : P. 41).

- الساحر :-

• إذا أخذنا الموضوع من زاوية أخرى يمكن القول بوجود نوعين من السحر هما : السحر الخاص الذى تمارس طقوسه لمنفعة افراد او للإضرار بهم ، والسحر العام الذى كان يمارسه المجتمع البدائي لتتضح صورة الساحر كموظف عام يمثل طبقة تمثل أهمية في تطور المجتمع لمنفعة الجماعة بأكملها سياسياً ودينياً ، لأنه عندما يفترض بان رخاء القبيلة يمتد على أداء الطقوس السخرية ، فإن الساحر يرتقى إلى مركز أعظم تأثيراً أو شهرة ، وسرعان ما يبلغ مرتبة الزعيم أو الملك ويمارس سلطاته .

والنتيجة العامة ، هي انه في هذه المرحلة من التطور الاجتماعي تعيل السلطة العليا إلى الوقوع في قبضة أكثر الرجال ذكاء وافسدهم ضميراً ، وعلى ذلك لما كانت مهنة السحر (العام) هي إحدى الطرق التي يصل بها أقدر الرجال إلى السلطة العليا ، فقد أعانته حيويته وذكاؤه على إحداث تغييرات كبيرة في وقت قصير ، مما أسهم بالتالي في تحرير البشرية من عبودية التقاليد (فريزر : ج ٢ ، ص ٥٣) .

لقد أكدت الدراسات الأنثروبولوجية على دور الساحر في التأثير والهيمنة على منفعة الفرد أو الجماعة بالتحكم في قوى الطبيعة وتسخيرها له ولكن هناك دور آخر لا ينفك عن دور الساحر وهو العراف .

- العراف Diviner :-

هو الشخص الذى يقوم بدور الكاشف عن الغيب والتنبؤ بالمستقبل وقارئ الفال وله الفراسة في الإجابة على الأسئلة التى تتعلق بالمشاكل العامة .

وللحقيقة فإن فكرة العرافة Divination في الدراسات الأنثروبولوجية تعد نوعاً من السحر التي عرفت الحضارات ، وفي نفس الوقت يشمل الشعوذة والتنجيم ، وهي شديدة الصلة بالدين ، على أساس أن الكاهن هو الممارس لها .

وتقوم العرافة على أساس أن القوى فوق الطبيعية تعطي إشارات على أحداث المستقبل قبل وقوعها وترشد إلى الأمور الخفية ، وتستعمل أساليب مختلفة في العرافة منها دراسة أوضاع الأحوال الجوية ، والأشكال التي ترسم على الرمل أو الطحين ، والإصغاء إلى الأصوات الناجمة عن احتراق الملح وأغصان شجر الغار في النار ، أمن ملاحظة هيئة قطع صغيرة من العظام أو الحصى يلقي بها عشوائياً على الأرض أو هيئة الأجرام السماوية ، أو توزيع أوراق الشجر اليابسة المتساقطة على الأرض ، أو قطرات الشمع المتساقطة من شمعة متقدة ، أو أشكال الرذاذ أو الدوائر التي تتكون من إلقاء جسم في الماء ، أو أشكال السنة لهب النار ، أو حركات الطيور أثناء طيرانها . كما أن من أساليب العرافة استشارة وسطاء الوحي (مير:ص ٤٢٢) . *

- الفنون :-

يعنى مفهوم الفن تلك المهارات والقدرات الشخصية الموجهة أساساً إلى النواحي النفعية والنواحي الجمالية ، والفنون بطبيعتها تعبر عن رد فعل الأشخاص تجاه ما يقدمونه من تجسيد للأشياء وبسطها في معان رمزية فريدة من التجربة الإنسانية .

والفنان حينما يستخدم المعانى الرمزية فإنما يقدم للناس ما يمكن

* بالرغم من أن هذه الظاهرة ارتبطت بالجماعات البدائية إلا أنها ما زالت تمارس في حياتنا المعاصرة ، وعند البعض قناعة في آثارها وأحداثها المؤكدة ، ومن أشهر الذين يمارسون العرافة في مصر النحر ، ويمكن أن يرى نشاطهم في هذه الحرفة على شاطئ المصايف بداءاتهم المعروفة لبيس رين وأنشوب البخت واضرب الرمل ووشوش الودع .

أن تنطوى عليه مشاعره يتساوى في ذلك الإنسان البدائي أو المتحضر
(عوض : ص ٢٠) .

المحقق أن الفن بشكل عام ، يعد واحداً من عموميات الثقافة
الإنسانية فليست هناك ثقافة معروفة لا يوجد بها شكل ما من أشكال
التعبير الجمالى ، والواقع أن العلماء الذين كانوا يهتمون بدراسة الحضارة
الإنسانية في القرن التاسع عشر لم يكن لديهم قناعة بأن المجتمعات
البدائية والمجتمعات الإنسانية السحيقة تعرفن الفن ، ويقصد بالفن التعبير
عن الحياة الاجتماعية ومظاهرها بوسائل تقوم على لخيال والإحساس
الجمالى ، فالفن يقوم أولاً وقبل كل شئ على العاطفة وعلى التأثير
بالنواحي الجمالية التى يلمسها الإنسان ويشعر بها في الأشياء والظواهر التى
يراها ، وهو يمثل الشكل الرقيق للحياة الإنسانية ، وذلك مثل الرسم
والنقش والنحت والموسيقى والرقص والأدب .. إلخ .

وإذا كان العلماء حتى القرن التاسع عشر قد اعتقدوا أن "من لم
يكن ليوجد عند المجتمعات الإنسانية السحيقة ، فإن الأبحاث قد دلت على
خطأ هذا ، فلقد عثر على أول لوحة من آثار ما قبل التاريخ سنة ١٨٧٩ في
قرية سانتيلانا دلمار Santillana Delmar في اسبانيا حيث عثر
على صور منقوشة لبعض الحيوانات على جدران بعض الكهوف ، وتتابع
الاكتشافات في اسبانيا وفرنسا لاسيما في لاسكو Lascaux سنة ١٩٤٠ ،
حيث توجد في بعض الكهوف ، نقش لصور من الحيوانات التى عاشت في
هذه المناطق في عصور ما قبل التاريخ كالحصان المتوحش ، ووحيد القرن
، والرنة ، وأسد الكهف ... إلخ .

وعن طريق الدراسات الأثرية لهذه الحيوانات التى تم اكتشافها في
فرنسا وأسبانيا استنتج العلماء أن الرسوم والنقوش الموجودة في هذه
الكهوف ترجع إلى ١٥ ألف سنة ، إلا أن السؤال الذى طرح نفسه لماذا لجأ أقوام

هذه العصور إلى الرسم على حوائط مغارات مظلمة ، ليست مسكونة لمهمة من يقوم بهذا العمل ؟

ويعتقد معظم العلماء أنهم لجأوا إلى ذلك لأنهم لم يكونوا يقصدون الناحية الجمالية بقدر ما كانوا يستهدفون تحقيق غرض عملي وهو السحر . فمن الوسائل السحرية التي كانت مستخدمة في المجتمعات القديمة ولا زالت مستخدمة عند البدائيين محاولة اصطياد الحيوان عن طريق السحر وذلك برسم صورة له . ثم القيام بطقوس على الصورة ولا سيما " عملية صيد الصورة " ويعتقد البدائي أنه بهذا يستطيع التأثير على الحيوان الحقيقي إذا أثر على صورته ، فهذه الصور كان الغرض منها عملياً تطبيقياً . ولكن ليس معنى هذا أن الغرض الجمالي ، أي أن إشباع الرغبة الجمالية كان عاملاً ثانوياً وهذه النقطة بالذات موضع نقاش شديد بين علماء الاجتماع الجمالي ، إذ يرى فريق منهم أن الفن البدائي ، كان للفن لا لغرض آخر خارج عنه إذا كان يستهدف منه قضاء أوقات الفراغ في إشباع الميول الجمالية للإنسان .

بجانب ذلك ، تشير دراسات النظم الجمالية عند البدائيين والمعاصرين معاً ، على أن الفن كان يستهدف لأغراض سحرية أو دينية . ولنا شواهد من أشكال الفنون الدينية المقدسة التي امتدت من الماضي إلى الحاضر، وهي ما تشكلها فنون " الثانكاه " . و " الثانكاه " كلمة في لغة التبت مكونة من مقطعين " ثان " وتعني سطح ، و " كا " تعني تصوير .

الواقع أن هذا الفن المقدس مرتبطة بالعقيدة الدينية في التبت ، فهو يصور حياة بوذا في وضعه التأمل الذي يصل فيه إلى حياة الكمال ، ولهذا يؤمن اليهوديون بالالتزام بتعاليم بوذا .

وما زالت لوحات الثانكاه الرسومة والطرزة تزين الأديرة ويحملها الرهبان في المراسم الدينية (صوت الشرق الهندية : يونيو ٢٠٠٦) ، وبجانب

ذلك نجد مظاهر أخرى من الفنون كما هو في أشكال الوشم والرقصات التعبيرية.

أولاً : الوشم Tattooing :-

هو أسلوب نقشى على الجلد البشرى ويتم بأساليب ثلاثة ، التنقيب بالإبرة ، والخياطة ، والتجريح و هي عادة منتشرة بين كثير من الشعوب البدائية ، خاصة من ذوى البشرة الداكنة اللون ويستعمل في الوشم الرماد أو نترات البوتاس أو صمغ الصنوبر أو بعض الأعشاب لتغذية جروحه فتصبح حفراً في الجلد كما في الوشم عند السودانيين ، وتستعمل الألوان في الوشم فيمكن أن ترسم بها نقوش دقيقة ، كما هو عند اليابانيين ، وبالرغم أن الوشم يبدو وسيلة من وسائل الزينة ويمثل عند بعض الشعوب البدائية وسيلة لدفع أذى الإصابة بالعين أو إشارة لمكانة الشخص بين قبيلته أو طائفته (كلوكهون : ص ٣٦٢) .

لقد ثبت أن الوشم يمثل عادة قديمة عند الفراعنة منذ ألفي سنة قبل الميلاد ، وهو ما يؤكد " كيمر Keimer " بعد أن درس آثار الوشم على مومياء الراقصات الفرعونيات ، بأن الأجزاء الموشومة على الجسد تطابق مكان وضع الحلى والأحذية وفي العهد الفرعوني كانت المرأة المصرية ترسم وشماً أسفل الوجه ، وتحت الشفة ، وعلى ظهر اليد والرسغ ، أما الرجل فكان يكتفي بوشم صورة لطائر على الصدغ لحماية الرأس من الصداغ ، واقتصر الوشم عند الشباب على نقطة فوق الذقن ، وأخرى على الجانب الأيمن من الأنف للحماية من آلام الأسنان، وثالثة في بداية الجفن للحماية من أمراض العين ، وإبان الحكم الرومانى والديانة المسيحية ، ظل فن الوشم المصرى ، محتفظاً بعلاماته المميزة و هي التأثير بالدين.

أما في العهد الإسلامى ، فقد أدخلت على الوشم وحدات هندسية

وزخرفية جديدة ، كالنجمة والهلال ، والواقع أن هذا الفن كان مكروهاً في نزر الإسلام ، فقد جاء في حديث رسول الإسلام محمد ﷺ قال : " لعن الله الواشمات والمستوشمات ، والمتفلجات للحسن والمتغيرات من خلق الله " . (قانصو : ص ٢٣) .

وللحقيقة فإن النظرة للوشم جاءت باختلاف الحضارات ، فلقد خص الإغريق والرومان بالعبيد والمجرمين ، كما تجنب الصينيون القدماء الوشم ، وخصوه للمجرمين إذ اعتبروا الجسد هدية من الآلهة يجب عدم الإساءة إليه .

وعلى عكس ذلك اهتمى اليابانيون بالوشم واعتبروه خاص بصفوة المجتمع ، وكان هؤلاء يتفاخرون بجمال الرسم النقوش على صدورهم . ويفسر علماء النفس الوشم في مجتمعاتنا المعاصرة على أنه محاولة للتميز تأكيداً للأنف . ووسيلة لاحتضان الجمال واختزانه ، وفي نفس الوقت يعنى التأكيد على القبلية والوفاء والحب والقوة والتدين ، كما تعنى رموزه التوحد في التوتمية ، ويفسر علماء الطب النفسى أن ألم الوشم في الجسد ، يشير إلى حالة من المازوكية في نفوس المتوشمين (دندشلى : ص ١٣٤) ، ومع كل ذلك فما زال الوشم مع تباين الثقافات يفرض نفسه على فنون الجسد باختيار دلالاته ومعانيه للفرد .

ثانياً : الرقص :-

يعد الرقص من أساليب الفنون الذى ابتدعه الإنسان للتعبير عن انفعالاته وفي نفس الوقت يعبر عن مشاعر الجماعات وثقافتها ، لقد أصبح مظهراً من مظاهر السقوط الجماعية الذى يعكس المرآة الثقافية لتاريخ جماعات ما .

لقد حاول علماء الإثنولوجيا الثقافية الرجوع إلى تاريخ هذا الفن منذ مراحل التوحش والبربرية فوجدوا أن الرقص كان عند هؤلاء يعبر

عن الفرح لأرواح الناس ، وربطوا الرقص بطقوس نمو المحاصيل ، كما أن تجاهله يؤدي إلى نقص المحصول ، والفشل في الصيد ، وبإيجاز يؤدي هذا التجاهل إلى المجاعة والبؤس.

لقد عرف المصريون القدماء الرقص في احتفالاتهم . فكان وسيلة تعبيرية عن المرح والفرح . وعلى سبيل المثال اعتاد الفلاحون ممارسة الرقص عند تقديم بواكير محصولهم إلى المعبود " مين " رب مدينة " قفط " كما كان يدور الرقص في أيام الاحتفالات بأعياد المرح والسرور التي كانت تقام للمعبودتين العظيمتين " حتحور " و " باستت " .

كما أن بعض القبائل الهندية ترقص من أجل إحضار أمطار الربيع مبكرة ، وشبيهة بذلك رقص الحرب ، والصيد الذي يحمل كلاهما قيمة سحرية أينما وجدت هذه الأنماط .

وربما كان الرقص مظهراً يمثل التطورات الأخيرة للشعوب ، كما نجده عند السكان الأصليين في أستراليا ، الذين يضمنون في الرقصات الحديثة أفكاراً جديدة، فعن طريقها يحفظون فيها تراثهم ، وربما لغتهم بما فيها من معان أصبحت اليوم منسية تماماً ، فبعض القبائل في " الأمازون " تغنى كلمات لا تعنى كلمات لا تعنى شيئاً بالنسبة إليهم ، وإن كانت قد انتقلت إليهم مشافهة كعناصر كانت تصاحب أنماطاً من الرقص القبلي .

وأحياناً نجد أن الرقص يحمل قيمة أخلاقية ، فقد يكون هدفه —

أحياناً — فض النزاع ، أو التعبير عن الشكر .

وفي عصرنا الحاضر نجد أن الإفريقيين يرقصون للتعبير عن الفرح وعن الحزن، ويرقصون للحب ، والبعض ، ويرقصون للخصب ، أو لإبعاد الكوارث ، ويرقصون أداءً للشعائر الدينية ، وأيضاً في السمر وأوقات الفراغ . لقد اعتادوا أن يرقصوا ما دامت أسرهم أو قبائلهم لم تدمر ،

ولا يتوقفون عن الرقص ، وعندما يرقصون فإنهم يفعلون ذلك في حماس وإتقان ، ومهارة قل أن يباريهم فيها جنس آخر : "إنهم ما يزالون يغنون ويرقصون حول أشجار الفاكهة في منتصف الشتاء ليجعلوا هذه الأشجار تحمل الثمار" .

إن تاريخ الرقص الشعبي - بالمعنى العام - هو قصة الحياة القومية التي نشأ فيها هذا الرقص ، ليعكس أساليب الحياة ، والعادات ، والثقافة .
ودراسة الرقص الشعبي تعود بنا إلى الماضي البعيد حيث نجد أن أقدم الرقصات الشعبية قد ارتبطت بالعمل ، أو أنها كانت انعكاساً لتصورات الإنسان ، أو لفكرته عن العالم المحيط به .

ونستطيع أن نقول بصورة عامة أن حركات الجسم كانت تمثل أحداث صيد الحيوانات الأبدية ، أو تمثل حرث التربة ، أو هدهدة الطفل كي ينام .

ونظراً لما كانت تمتاز به من فطرية ، فإنها قد استطاعت أن تعبر تماماً عما يقوم به الراقص ، كما أنها قد استطاعت كذلك أن تعطي فكرة عن الأحداث التي يريد وصفها .

فرقص الصيد - على سبيل المثال - يعبر عن مخاطر الصيد ، وعن التوفيق الذي صادفه الصياد ، كما أن رقص الأم يعبر عن قلق الأم من أجل طفلها .

أما رقصات الحرب والرقصات الشعائرية " Ritural " فقد ظهرت متأخرة عندما بدأ الإنسان يذهب إلى الحرب ، ويعبد الأرباب ، ويلبسها رقص الحلقات الجماعية ، الذي كان تعبيراً انفعالياً عن أفراح الإنسان وأحزانه (العتبلى : ص ١٤٣ - ١٤٦) .

وهذا الأسلوب يعرف عند بعض القبائل الصومالية باسم " السائر " وهو عبارة عن حلبة للرقص الجماعي على إيقاع الدفوف الصاخبة مع ضرب الأرجل على الأرض والتصفيق ليدخل أحد رجال القبيلة الحلبة

بالرقص إلى أن يقع على الأرض ، ثم ينهض متناقلاً ليلتقط خنجراً ويخرج به من حلبة الرقص ثم يعود إليها وخنجره يقطر بالدماء ، ويزعم شهود الحلبة أنها دماء الجن الذى قتله .

والواقع أن هذا المشهد أقرب إلى ممارسة سيناريو الزار ، وهو ما ينتشر في نيجيريا والملايو والهند وبعض الدول العربية .

والمعروف أن المعنى الاصطلاحي للزار جاء من لفظ " أمهرى " بما يعنى الشر الذى يلحق بالإنسان ، والمرجح أن هذه الظاهرة عند الأنثروبولوجيين أن لها أصولاً وثنية جاء من الحبشة ، وانتقلت إلى السودان ثم بعض الدول العربية ، ويبدو فيها أساس الحركة مرتبطة بالإيقاع الشديد وحركة الرقص الدائرية حول المريض الذى تشخص حالته بسيطرة نوع معين من الجن ، ولا بد أن يخضع علاجه لطقوس رقص الزار (فاطمة المصرى : الزار ص ١٢) .

وإذا كان رقص الزار يعبر عن ثقافة بدائية قبيلية فهناك أنواع أخرى من الرقص الذى يرتبط بالفن الصوفي والسمو الروحى ، وهو ما يطلق عليه في الهند صوفي كاثاك " ويامعان النظر في تاريخ هذا الرقص نجده يستمد أصوله من الفكر الهندوسى والبوذي ، ويعنى التحرر المطلق من المعاناة والكيان البشرى ، والاهتمامات المادية الدنيوية ، و هي الحالة التى تعرف في البوذية باسم التنوير حين يخضع المرء كلية للمحبوب ويفنى فيه ، ومن ناحية أخرى نجد الرقص الصوفي في الهند يقترّب كثيراً مع حركة وإيقاع الذكر عند الصوفية من المسلمين ، و هي حركات في دلالتها تعنى تجاوز العشق البشرى إلى العشق الإلهى وتوحد القلوب بالمعبود .. ومن أبرز مظاهر الحركات الإيقاعية المعبرة ما نجده عند جماعة الموالية على نغمات الأذكار وفي هذه الحركات نوع من أنواع التأمل والتعبير عن انطلاق الروح إلى الآفاق العليا ، وربما جاء تفسير العلاقة بالرقص الصوفي الهندوسى بفكر الحركات الإيقاعية بالأذكار عن بعض من جماعات المتصوفين المسلمين (عبد الكريم : ص ٢٢) .

الجزء الرابع

الثقافة والمجتمع

- تمهيد.

- الفصل الثامن : التعدد الثقافي.

- الفصل التاسع : الشخصية في الثقافة.

تمهيد :

تشكل النظرية المحورية في الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية ان انتشار الثقافات بين المجموعات الإنسانية أثناء تفاعلها قد أطنبا في الاهتمام بالسلوك الاجتماعي الناتج عن عملية الاحتكاك بين الشعوب والاقبساسات الثقافية الملحوظ التي تنتشر عبر المجتمعات المختلفة ، والتأثرات التي تعرض لها المجموعات الإنسانية أثناء عملية الاحتكاك الحضاري لا يمكن نقلها برمتها ولكن نأخذ منها العناصر التي يمكن أن تتكيف معها ، أى تلك العناصر الواقعية . والمحسوسة أكثر من غيرها ، والتي يسهل على المجتمع نقلها ، وتصبح النواة المقتبسة في البيئة الثقافية الجديدة مركزاً لركب جديد من الارتباطات والاستعمالات ، وبعبارة أخرى يطور المجتمع المستقبل تاويلات جديدة لها ، ويكيفها لتخدم غايات جديدة .

ولما كانت كل ثقافة نسقاً متكاملأ يتكيف كل جزء من أجزائه تكيفاً متبادلاً مع الآخر ، فإن إدخال أى عنصر ثقافي جديد يؤثر في الحال على التوازن القائم في النسق ، وفي المراحل الأولى من قبوله ، و هي المراحل التي لا يزال يغير فيها من فئة العناصر البديلة ، يدخل العنصر الجديد في معترك التنافس الفعال مع عنصر آخر أو مجموعة من العناصر الأخرى ، وقبل أن يصبح جزءاً من صلب الثقافة ، أى عنصراً عاماً أو تخصيصاً ، لابد أن يخضع لسلسلة جدية من التعديلات ، وهذه الخاصية المتعلقة بالتكيف المتبادل بين العناصر الثقافية ، التي يمكن أن تطلى عليها التكامل الثقافي ، وللتكامل الثقافي أوجه محركة ، وأوجه ساكنة ، ونعنى بعملية التكامل . التطور نحو تحقيق التكيف بين مختلف العناصر التي تتألف بها حملة الثقافة .

أما درجة التكامل فلا نعنى بها إلا المدى الذي بلغته عملية التكيف .

من التكامل الثقافي .

لاشك أن العلاقة المتبادلة بين عناصر الثقافة في الاحتكاك الحضاري معقدة إلى درجة تجعل من الصعب علينا أن ندرس التكامل في مظاهره الساكنة (لينتون : ص ٤٥٩) .

الواقع أن التأثيرات والتأثرات التي تتعرض لها المجموعات الإنسانية أثناء عملية الاحتكاك الحضاري لا يمكن أن تكمل دون دراسة السلوك الإنساني في تكيفه وعلاقته بالآخر ، مع التأثيرات والمتأثرات الثقافية الصادرة والواردة .

ومن ثم فهناك مستويان لدراسة التلاقح بين الحضارات البشرية من جهة والتأثرات والتأثيرات الثقافية بالمعنى العام الذي تعطيه العلوم الاجتماعية لمفهوم ثقافة المجتمعات ، وتشمل هذه الاقتباسات الثقافية الموضوعية التي يمكن انتشارها أو تبادلها بين الأمم .

وهناك من جهة ثانية آثار هذه التأثيرات والتأثيرات على المستوى النفسي لشخصية الفرد والأطراف المعنية ، في عملية التفاعل ، فدراسة كل من الجانب الثقافي الخارجي والنفوس الداخلي هي إذن حاجة يفرضها واقع الاحتكاك بين الشعوب (الزوادي : ص ٢٥) .

وبالتالي الروح العلمية لكل منهم بقضايا تفاعل الحضارات الإنسانية ، في ضوء الحوارات السابقة تأتي شرعية طرح التعدد الثقافي والثقافة الشخصية بين الشعوب، ولعل أجد أن اختياري للتعدد الثقافي في آسيا ، والثقافة والشخصية المصرية هما بمثابة ظواهر لنتاج احتكاك حضارات لها سماتها المتميزة في تاريخ الحضارات البشرية .

الفصل الخامس

التعدد الثقافي

التعدد الثقافي

من المسلم به أن لكل حاضر ماضيه الذي يستمد منه ثقافته ، بغض النظر عن هذا المستوى الثقافي . ومع ذلك لا نستطيع أن نخفل حركة التاريخ وتفاعل الثقافات في أفول حضارات أو بناء أخرى ، وبالتالي اندثار ثقافات وبقاء أخرى ، أو ظهور ثقافات جديدة ، وفي كل الأحوال تصبح الثقافات المتعددة هي ملامح للجذور الحضارية .

ولعل من أهم مظاهر التعدد الثقافي ما يبدو في أشكال الحضارات في قارة آسيا أكثر من غيرها وما تحمله هذه الحضارات من جنسيات وعرقيات وديانات ، مما يجعل هذه القارة بحق ، وكما يطلق عليها أم الحضارات المتعددة الثقافات .

فعلى أرضها ظهرت حضارة مصر الفرعونية وحضارة ما بين النهرين ، والفارسية ، والفينية ، والصينية ، والعربية الإسلامية . وفي الوقت نفسه نجد آسيا هي أرض الأديان الوضعية ، ومهبط الرسالات السماوية . فالبوذية ظهرت في الهند سنة ٥٦٠م — ٤٨٠ ق.م وانتشرت في الصين واليابان والتبت ونيبال وسومطرة وبورما وسيلان ، والكونفوشوسية ظهرت في الصين في القرن السادس قبل الميلاد ، وانتشرت في كوريا واليابان ومعظم دول شرق آسيا وجنوبها . أما الهندوسية : فهي ديانة وثنية يعتنقها معظم أهل الهند منذ القرن الخامس عشر ق.م وينظر معتنقوها إلى البقرة نظرة مقدسة . وهي مصدر القلاقل والصراع العقدي مع المسلمين .

وبالنسبة للديانات السماوية : فقد كرم الله أرض آسيا بنزول رسالاته على رسله موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام ، وبالرغم من أهمية الدين لاستقرار الحياة الإنسانية إلا أن تباين المذاهب والحركات الفكرية للمفسرين كانت مصدراً للصراعات وآليات العنف في بناءات

المجتمع (الندوة : ص ١٠٥ ، ٤١٥ ، ٥٢٩).

الأقاليم : صحيح أن تعبير " آسيا " يكاد يكون ثابتاً في مفهومها ، ولكن آسيا ليست منطقة موحدة نستطيع وصفها في بضع تعميمات شاملة ، فالواقع أنها مقسمة إلى ستة أقاليم كبرى هي : الاتحاد السوفيتي ، الصين ، واليابان ، وجنوب شرقى آسيا ، الهند ، باكستان ، جنوب غربى آسيا ، أشباه الجزر الأوربية (المطللة على الأطلسى والبحرين البلطيق والمتوسط) ويقصد بهذا القسم الأخير أوربا نفسها التى تمثل بدورها شبه جزيرة اوراسيا ، ويذكر كريسى G.B. Cressey في تقسيمه السابق ، أنه من المستحيل أن نفهم آسيا بدون سيبيريا وأراضى وسط آسيا السوفيتية ، كما أنه لا يمكن أن نفهم دراسة هذه الجهات بدون الإشارة إلى الاتحاد السوفيتى ككل .

الشعوب : وحينما ننظر إلى خصائص شعوب - آسيا - نجد أن شعوب منطقة القوقاز الواقعة بين البحر الأسود وبحر قزوين ، الموطن الأصلى لكثير من شعوب أوربا الحاليين ، و هي منطقة من أكثر مناطق العالم تعقيداً من وجهة النظر العرقية ، وقد أصبح تعبير قوقازى يشار أحياناً إلى العنصر الأبيض الأوروبى ولو أن العنصر القوقازى يتضمن كثيراً من الشعوب السمراء البشرة ، كما أن لا يقتصر على القارة الأوربية بل يشمل أيضاً شبه الجزيرة العربية ، وإيران ، والهند ، وكذلك شعوب شمالى وشرقى أفريقيا .

والسلالة الرئيسية في العنصر القوقازى هي سلالة البحر المتوسط ، ويمكن اعتبار كثير من المجموعات الأخرى التى صنفت كسلالات منفصلة على أنها سلالات فرعية ، ومجموعات متشعبة من سلالة البحر المتوسط ، وتمتد هذه السلالة من المحيط الأطلسى إلى الهند على جانب البحر المتوسط وجنوباً حتى القرن الإفريقى ، و هي تتدرج شرقاً في

السلالات المنغولية وجنوباً في زنج إفريقيا ، وجماعات الفدا ، في جنوب هضبة الدكن بالهند.

القوقاز : ليس من قبيل المصادفة أن تتفق منطقة انتشار العناصر القوقازية ، ومنطقة نشأة حضارات البحر المتوسط ومدنياته الكبرى وانتشارها ، فشعوب هذه المنطقة كلها تتفق في أصول حضارتها ، وثقافتها ، التي تركز على فلسفة الإغريق ، وعلى مدنياتها التي نشأت أولاً في حوض النيل ، والهلال الخصيب ، ثم شملت حوض البحر المتوسط الشرقي ف الغربي ثم انتقلت إلى مراكز ثقلها بعد ذلك إلى شواطئ البحر الأطلسي ، فيما يعرف بالمدينة الغربية ، كذلك تركز هذه الشعوب القوقازية في قيمها الروحية لحضارتها وثقافتها على الديانات التوحيدية الكبرى التي نأت في فلسطين وشبه الجزيرة العربية ، الشيء الملاحظ أن الشعوب القوقازية يمثلها في قارة آسيا .

- ١- العرب الذين ينتمون إلى سلالة البحر المتوسط الأصلية .
- ٢- شعوب إيران وأفغانستان وقازقستان وشمال غرب الهند ، ثم الشعوب الأرمينية في أرمينيا وشمال شرقي تركيا ، وكلها تنتمي إلى السلالة الإيرانية - أفغانية .
- ٣- مجموعة شعوب جنوب الهند التي تتكلم اللغات الدافيدية ، وربما كانت هذه الشعوب نتاج اختلاط العناصر البيضاء بالعناصر السوداء الزنجية .
- ٤- مجموعة شعوب هنود البحر المتوسط التي يشمل جماعات الهندوس وغيرهم .

وينبغي أن نضيف إلى هذه الشعوب ، شعوب سلالة أخرى هي السلالة التركية تتارية ، التي تسمى أيضاً السلالة الطورانية . نسبة إلى السهل الطوراني في جنوب التركستان الروسية ، وهي تتدرج في المجموعة

القوقازية .

ويتمثل نطاق السلالة التركية تتارية في منطقة السهوب الواسعة التي تمتد من شمال البحر الأسود ، وحوض بحر قزوين حتى جبال البامير وجبال التاي شرقاً ، وبذلك يتضمن هذا النطاق التركستاني الروسية وجنوبى روسيا وتعيش في هذه المناطق قبائل القيرغيز والأوزيك والتركمان ، وسكان جبال الطاي ، ثم قبائل التتار في شرق وغرب جبال الأورال خاصة منطقة الفولجا - وقبائل البشكير في جنوب وشرق جبال الأورال .

ونظراً للتعقد الشديد لاختلاف العرقيات في هذه الشعوب فمن الأفضل تقسيمها على أساس لغوى ، ولدينا منها ثلاث مجموعات هي :

(أ) الشعوب السامية .

(ب) الشعوب الهندية أوروبية .

(ج) الشعوب التركية تتارية .

المنغول : ربما نشأ المنغول في شمال شرقى آسيا من عنصراً أبيض قديم أو عنصر سابق للمغول ، يمثلّه الآن شعب الأنينو Ainno الذى لا يتعدى أفرادهُ حوالى ١٥,٠٠٠ منذ أربعين عاماً تقريباً .

وهم يعيشون حالياً في جنوب جزيرة شخالين . وفي جزيرة هوكايدو باليابان ويبدو أن السلالات المغولية تداخلت في مناطق آسيا مع السلالات المغولية خاصة في ضوء الهجرات التي تحركت من شمال شرقى آسيا إلى أمريكا الشمالية ، كما خرجت من جنوب شرقى آسيا إلى أستراليا - وجزر المحيط الهادى .

الواضح أننا نجد في الجنوب فقط ذلك الحاجز الجبلى الضخم المثل في جبال الهمالايا ، الذى جعل هنا حداً صارماً بين العناصر المغولية في

الهضاب الواقعة إلى الشمال وبين العناصر القوقازية في أراضي الهند المنخفضة وسهولها الواقعة إلى الجنوب من الهملايا ، ويمكن تقسيم العنصر المنغولي في السلالات التالية :

١- المنغول الكلاسيكيون أو الحقيقيون وتشغل قبائلهم المناطق الشمالية في سيبيريا، وكذلك مناطق وسط آسيا في منغوليا ومنشوريا ومن هذه القبائل التنجى Tungu والأوزبتاك والبورميات والسامويه والاسكيمو .

٢- السلالة التنتية أو الهملائية وتشمل شعوب جبال التبت ونيبال وحوض زتشوان بالصين وشعوب شمال بورما ، ويبدو أن هذه الشعوب كانت نتيجة اختلاط العنصر الأبيض القديم بالمنغول الذين اكتمل تطورهم .

٣- السلالة الأندونيسية الملاوية ، وهي كبيرة واسعة الانتشار في جنوب شرق آسيا .

٤- السلالة التركية : من أهم ملامحها أنها تحمل صفات المجموعة القوقازية والمغولية ، وعلى العموم يشتمل سكان وسط آسيا من الأتراك ثلاث فروع تتحدث باللغات الإيطالية في شرق التركستان ، والوسط ويتكون من القيرغيز في جبال نيان شان والبامير ، والتتار في مناطق المغول والقوقاز ثم فرع غربي يتكون من التركمان ، في إيران والتركستان الروسية ، والأذربيجانيين ، وهم عبارة عن إيرانيين تركو (سطيحة : ص ٥٨ ، ٧٦) .

من هنا يبدو التباين التعددي ، ومن الطبيعي أن تتفاعل هذه العوامل بين الشعوب والجماعات في إطار البناء الاجتماعي الذي يشكلها .
إن حصيلة الاحتكاك الحضاري الواسع في قارة آسيا هو تفاعل الأمم ، وتلاقح الثقافات ، والواقع أن لكل ثقافة عناصر مكونة لها مثل

العقائد والأفكار واللغة والقيم والتقاليد والأعراف . ولكل عنصر من هذه العناصر وظيفة في بناء مجالى . ولكن هذا لا يمنع من وجود اتصالات وتفاعلات بين هذه العناصر تعيش رموزها في مجالات الحضارات الأخرى (Devos : P. 350) وهكذا تواصل الثقافة حركتها في الانتشار في بعض عناصرها من حضارة سابقة في حضارة لاحقة بسبب الاحتكاك الحاصل بينهما ، وعلى سبيل المثال فقد يتأثر العنصر ال ديني دون العنصر اللغوى أو تتأثر بالجانب اللغوى دون الجانب ال ديني حسب النظرية المركزية للثقافة ونزعة الاحتواء ، وفي كل الحالات تختار كل جماعة ثقافتها الفرعية كمحور لهويتها وكنوع من أنواع تحصين الذات ، وهو ما يطلق عليه الوقاية الجماعية المختارة . فمثلاً نجد أن الحضارة العربية الإسلامية تفاعلت مع الثقافتين الفارسية والهندية ، وكان نجاح الحضارة الإسلامية في نشر العقيدة الإسلامية في كل من إيران وباكستان أكبر من نشر اللغة العربية .

كما نجد في جنوب شرق آسيا التى تعرضت لحركات ثقافية صينية وهندية وعربية وأوربية أنها تأثرت بالجانب ال ديني دون الجانب اللغوى ، فالإسلام انتشر في الملايو وجاوة التى كانت هندوسية ، كما انتشرت الكاثوليكية في الفلبين ، والكونفوشية في بورما وتايلاند ولاوس وكمبوديا وفيتنام . وظلت اللغة الأصلية لهذه الشعوب هي محور ثقافتها .

إن النقطة الجوهرية حول الأسس العرقية والدينية كعاملين للوقاية المختارة لثقافة مجتمع ما . تجعل المجتمعات داخل البناء الحضاري الواحد متعدد الثقافات أو ما يطلق عليه " فيرنيفال Furnivall " و " كارلنتون Carleton " مصطلح الموزايكا Mosaic أو نظرية المجتمع التعددى . وهذا المصطلح يقابله مصطلح الجماعات الكبيرة Large Group ، وهذا التعبير ينسحب على المجتمعات الكبرى الشاملة كالأمم

من ناحية والجماعات السلالية الكبرى التى تتطابق حتماً مع وحدات سياسية من ناحية أخرى .

وعلى سبيل المثال ، حينما ننظر إلى وضع الصينيين في جنوب شرق آسيا، نجدهم يمثلون أقليات في " تانيانج " . و هي المنطقة التى تخضع لسلطة الحكومة الصينية الوطنية والمنطقة الممتدة من حدود الصين (فيتنام ، لاوس بورما) إلى غينيا الجديدة ، وجزر تانيمار التابعة لأندونيسيا ، وثمة ما يقرب من اثني عشرة أو ثلاثة عشر مليون نسمة من أصل صيني ينتشرون في هذه المناطق ، تجمعهم سمة ثقافية عرقية واقتصادية تجعل لهم خصوصية شبه طائفية ، تميزهم عن باقى سكان الدول المضيفة لهم ، ويُقدر عدد هؤلاء بحوالى ٢٣٠ مليون نسمة ، يختلف معدل توزيعهم من دولة إلى أخرى حتى أصبح يطلق على مناطق توزيعهم الصين الثالثة، ولهذا السبب تعرضت للإضطهاد والانعصار السياسى .

الواقع أن الصينيين لم يفدوا إلى " تانيانج " بخلفية دينية مثل غيرهم من التجار الأجانب (المسلمون والهندوس من الهند ، أو المسيحيون من الغرب) الذين نظروا إلى أهل البلاد الأصليين نظرة ازدراء باعتبارهم أصلاً وثنيين ، خاصة وأن الديانة الصينية التقليدية هي مزيج من الكونفوشية ، والبوذية ، والنادية تعد أسلوباً في الحياة أكثر منها عقيدة بآى معنى من معانى الديانات الأهلية ، فضلاً عن أنها قبل كل هذا ديانة ترتكز على أساس عقلى . وبالنسبة للصراع بين الأقليات الصينية في جنوب شرق آسيا وبين البلدان المضيفة نشأت نتيجة للمنافسة الاقتصادية المرتكزة على الفوارق العنصرية .

ويتفق هذا مع مفهوم " فيرنفال Furnivall " الذى يقول أن توزيع الوظائف الاقتصادية في مثل هذا المجتمع يطابق إلى حد كبير الفروق العنصرية .

الشئ المثير حقاً أن فعاليات الاقتصاد للصينيين أفرز تأثيرات تربوية داخل مجتمع شبه طائفي من خلال عملية التعليم ، ففي عام ١٩٠٠ أنشأ بعض الصينيين مدارس لتعليم اللغة الصينية في إندونيسيا ، وبعد ثماني سنوات من هذا التاريخ اتسعت فرص التعليم للأطفال الصينيين بشكل عام باستثناء عدد من المدارس الهولندية الصينية تحت رعاية الحكومة ، والجدير بالملاحظة أن الأطفال الصينيين كانوا يلتحقون بالمدارس الحكومية ، الهولندية التي أنشئت لتعليم الأطفال الأندونيسيين ، وذلك في المناطق التي كان يتعذر عليهم فيها الالتحاق بالمدارس الصينية . وفي عام ١٩٣٠ التحق ما يقرب من ثمانية آلاف طفل صيني بالمدارس الحكومية ، وأكثر من هذا أن المدارس الأوروبية كانت تسمح بقبول أبناء الصينيين الأثرياء .

لقد أدى هذا إلى دخول أبناء الصين الجدد إلى أسواق عمل جديدة ، ساعدتهم عليها إجادتهم لغة أوروبية في مجتمع شبه طائفي يركز على عنصرية اللون.

ولعل أبرز دور للتعليم أنه أدى إلى تغيير الوضع التجاري التقليدي للصينيين، وطبقاً للمعايير الصينية فإن المتعلم يمثل قمة المكانة في السلم الاجتماعي .

لقد كشفت الحقائق أن المجتمعات شبه الطائفية في جنوب شرق آسيا لا تساعد على تمثيل الأقليات العنصرية ، حقاً أن النزعة العنصرية التي شجعها النظام الاستعماري استطاعت تكوين شعور بالعداء العنصري ، ولكن يبدو أن ثمة عوامل أخرى تفسر لنا السبب في أن الاضطرابات المعادية للصينيين ، التي تورط فيها السكان الوطنيون لم تقع إلا بعد عام ١٩٠٠ ، وكانت تحدث على نطاق واسع . بل الملاحظ أن في بلد مستقل مثل " سيام " كانت نزعة العداء واضحة للصينيين وهو ما كشف عنه بعنوان : يهود الشرق ، ولم يؤلفه غير الملك " راما " السادس ، والغريب في الأمر أنه

كان نصف صيني المولد .

أما " فيرثيم Wertheim " فيعد أول من قدم النظرية القائلة بأن التوترات العنصرية بين الأقليات الصينية في جنوب شرق آسيا وبين البلدان المضيفة نشأت نتيجة للمنافسة الاقتصادية المرتكزة على الفروق العنصرية . لقد ظهرت هذه التوترات في الفلبين وإندونيسيا وماليزيا ، وفي مواجهة الأقليات الصينية استطاع حزب " ساريكات إسلام " استثارة العواطف الدينية للجماهير ، واستطاع قاداته التجار بشن حملات ضد منافسيهم الصينيين الذين أطلق عليهم " الراسماليون الأشرار " .

ولا ريب أن مشاعر التضامن ال ديني ، وليس الوعي القومي أو الطبقي هي التي وضعت الفلاحين والعمال الإندونيسيين إلى الاستجابة لنداء قادتهم من التجار ، ولكن كان من بين دول جنوب شرق آسيا من ظل بعيداً عن الصراعات العنصرية بين السكان الوطنيين والأقليات الصينية ، ونقصد بها كمبوديا ، هذا على الرغم من إجراءات التفرقة العنصرية التي تحرم على الصينيين النشاط السياسي ، ومنعهم من شغل عدة مهن يبلغ عددها ثمانية عشر مهنة .

ويصادق " ويليام ديلمون " على نظرية " فيرثيم " القائلة بأن هذه الصراعات ترجع في الأساس إلى المنافسة الاقتصادية داخل إطار التفرقة العنصرية (Gogien : P. 564) .

الواضح هنا بأن كل جماعة عرقية لها مطالبها الخاصة مهما كان حجم بنيتها الواحدة فلا تختلف عن التعددية الثقافية ، تلك التعددية التي تتفرع إلى عرقية وراثية ، وهذا التباين يعد أحد العوامل التي تدفع بها كل جماعة من الجماعات كإطار وقائي يحفظ وحدتها الثقافية ، وترجع جذور هذه الفكرة إلى الدراسات المقارنة التي قام بها " فيرنيفال Furnival " في بورما وجزر الهند الجنوبية ، وقد خلص منها أن المجتمع

التعددي لا توجد فيه جماعات متكاملة ولا توجد لدى الأفراد أهداف عامة أو جماعية ، حيث يتكون المجتمع من خليط من الجماعات العرقية التي تختلط مع بعضها دون أن تقوم بينها رابطة ، ذلك لأن كل جماعة تحتفظ بخصوصياتها الدينية واللغوية والفكرية ، وأساليب حياتها الخاصة . تكون مجتمعاً متعدداً في بناء واحد ولكنها منقسمة على نفسها داخل الإطار السياسي الواحد . كجماعة عرقية .

وهو ما يعطى لهذه الجماعات شكل أنساق اجتماعية فرعية في البناء الاجتماعي الواحد ، ولكي نقرب من هذه الصورة لدينا دراسة أخرى عن أثر تعدد العرقيات القبلية والثقافية والدينية في عدم تجانس البناء الاجتماعي في القبلين .

وتشير هذه الدراسة إلى أثر تعدد الأصول العرقية والدينية في تقسيم العمل ، والانقسام داخل البناء الاجتماعي الواحد ، ويذهب " فيرنيفال " في وصفه لمجتمع دراسته من قبائل المسلمين إلى أن لهم تقاليدهم وعقائدهم وممارستهم الثقافية المختلفة تماماً عن العقيدة الإسلامية والإسلام . وفي الوقت نفسه يستند في وصفه إلى المعطيات التاريخية التي أفرزت رواسبها الثقافية في تأكيد دور العرقيات في التعدد الثقافي .

فالحقائق التاريخية تؤكد على أن المجتمع القديم في هذه البلاد كان يتكون من مناطق قبلية توحدت عن طريق صلة الدم بالزواج فيما بينها . وربما كان الاستعمار الأسباني لهذه البلاد هو من أهم العوامل في تنمية التأثير العميق لزواج القرابة حتى الدرجة التاسعة . كوقاية مختارة للحفاظ على سلالة أغلبية المسلمين ، وهو من الأمور الشائعة في حياة المجتمع الفلبيني .

كما أوجد التأثير الأسباني في الوقت نفسه ، نوعاً من التمييز العقدي بين الكاثوليكية والإسلامية . ولقد ترتب على هذا التمييز الصراع المستمر بينهما حتى أصبح المسلمون يعاملون كمواطنين من الدرجة الثانية .

ومعظم هؤلاء ينتمون إلى جماعات قبلية لها تقاليدھا الغريبة التي ترتبط بتقسيم العمل ، وهو تقسيم يرتبط بالولاء القبلي ، بمعنى أن رئيس العمل الذي ينتمى إلى قبيلة يختار مرؤوسيه من قبيلته نفسها . ومن هنا يصبح مكان العمل الواحد يمثل تعدد القبائل . ولقد انعكس هذا التعدد على بناء المنظمات الإسلامية ، والشركات الحكومية ، وصيانة المدارس والمساجد والمؤسسات الأخرى ، لأن الجماعة القبلية لا ترغب سواء عن علم أو غير علم في أن تلتحق أو تشارك في العمل أو التكليف الخاص بالجماعة الأخرى (Furnival : P. 304).

وبالنسبة لدراسة " كارلتون " فإننا نجده بصور مجتمع الشرق الأوسط على أنه يشبه القافلة المتحركة حيث الموزايكا المزيج من الألوان . وأساس ذلك وجود ثلاثة أنماط متميزة من الجماعات المحلية والمنعزلة عن بعضها ، وهي المجتمع البدوي والقرية ، والمدينة ، هذا بجانب الانقسام الداخلي في بنية كل منها .

وعلى الرغم مما يتصوره " كارلتون Carlton " عن التعددية الثقافية في الشرق الأوسط ، فهو تصور لا يخرج عن صورة حياة العصور الوسطى . وهي حقبة تاريخية تختلف فيها عملية البعد الزمني للاتصال ، بالمقارنة إلى أساليب الاتصال الحديثة وتطورها السريع في الثقافات المتنوعة وتقويب المسافات بين الجماعات والشعوب ، ولذلك نجد " سميث M. G. Smith " قد أعطى لنظرية المجتمع التعددي صفة العالمية بعد تركيزه على التعددية الثقافية بدلاً من العلاقات العرقية . وقد صاغ نظريته في محورين :

- المحور الأول :-

ويتناول التعددية الثقافية كمصدر للتوتر والصراع بين القطاعات المختلفة . في بناء المجتمع التعددي ، على اعتبارات ثقافية تختزن في

ذاكرته وتكون عنصراً داخلاً في جمع تركيباته الهيكلية حتى أنها تظهر في الممارسة حين تثار رواسبها .

فالمجتمعات ترتبط معاً من خلال التنظيم أكثر من الاتفاق والتغير في البناء الاجتماعي . وهنا يأخذ طابع العنف ، ونستطيع أن نلمس هذه الحقيقة في بناء الدولة العثمانية التي قامت على أسس دينية . إلا أن واقع العرقيات والمذاهب الدينية ظلت أحد مصادر التوتر والصراع في بنيتها السياسية ، وما يقال عن الدولة العثمانية يقال عن الاتحاد السوفيتي الذي أراد أن يوحد القوميات في بناء أيديولوجي ، ومع ذلك ظلت الجمهوريات الإسلامية تحمل هويتها الدينية والعرقية التي أصبحت تشكل مصدراً للصراعات الثقافية والسياسية في بناء اتحاد الدول الروسية ولهذا يمكن القول أنها كانت من أهم العوامل التي ساعدت على انهيار وحدته السياسية والفكرية .

- المحور الثاني :-

يعد هذا المحور أكثر مرونة لتأكيد فيه على أهمية التعددية السياسية أي التعددية في درجة الاندماج السياسي ، وهو النمط السائد في الدول الديمقراطية حيث يتمسك الأفراد بصفة المواطنة بصورة مباشرة وليس من خلال الأيديولوجيات كما كان يبدو في الاتحادات القومية التي تفرض النظام السياسي على ثقافة الشعوب ، وتضع الجماعات الإنسانية في قوالب أيديولوجية تحت مؤثرات الترغيب والترهيب .

وفي ضوء نظرية الاندماج السياسي لـ "سميث" لا نستطيع أن نفصل الاختلافات الثقافية للشعوب ، خاصة ما يتصل منها بالثقافات العرقية ، وهي ثقافات فرعية في انساق الثقافات العامة ، ومع افتراض أن العرق موجود في المجتمع البشري فإنه لا ينطوي على أي دلالة إلا في ضوء الفكرة التي يحملها عنه الناس ، وكيفية استجاباتهم لهذه الفكرة في تفاصيل التفاعل الثقافي . إذن فالعرق هو تعبير يبدو في حركات المصالح ، ومع ذلك

لا نستطيع أن نغفل الدور الذي يلعبه العرق في الماضي كمصدر من مصادر التمركز القومي على الذات أو الحس المشترك بين الجماعات . وهو أحد المحاور نحو الميل القومي لدى جماعة أو شعب بعينه على اعتبار أنه سليل عرق واحد . وفي الوقت نفسه ينظر إلى تاريخه باعتباره تاريخاً متميزاً . وإلى ثقافته باعتبارها ثقافة مختارة وفريدة عن تاريخ وثقافات الحضارات الأخرى . على سبيل المثال (العرب ، الأتراك ، الفرس) (Carlton : P. 36).

وكان عالم الاجتماع الأمريكي " ويليام جراهام سומר Summer " هو الذي صاغ مصطلح التمركز القومي على الذات في كتابة أساليب حياة الشعوب عام ١٩٠٦ وقرر أن هذا التمركز يتخذ أشكالاً عديدة يصعب على أصحابها أن يضعوا في حسابهم ما أسهمت به الأمم الأخرى من إنتاج ثقافي وحضاري ، أما مسألة القومية فهي ببساطة تحول شعور لا موضوعي غامض بالقرابة الشعبية إلى شكل من الوعي السياسي الأكثر وضوحاً .

أن التمركز القومي على الذات يفترض مسبقاً ، أن الأفراد ذوو نقاء عرقي عنصري ، إنهم متفوقون على الآخرين عرقياً وثقافياً ، وإن جماعتهم محور التاريخ الإنساني أو أنها على الأقل يجب أن تكون محوره أو القوة الدافعة له ، وفي ضوء الدعوة الثقافي للجماعات والتمركز القومي على العرق نجد مشكلة الأكراد التي تكشف عن تعددية ثقافية في الذاكرة وموحدة لقوميتهم ، وتستخدم من حين لآخر في الصراع بين تركيا ، وإيران والعراق وسوريا (شابري : ص ٣٤٢) ، ويشكل الأكراد وحدة قومية خاصة ، تفاعلت بتأثير صراعاتهم مع البيئة الفيزيائية ومع أنظمة الحكم في الدول التي يتواجدون بها ، ويدين الأكراد بالإسلام ، وهناك مذهبان رئيسيان هما السنة والشيعة ، فالأكراد الذين يعيشون في

العراق وكردستان الإيرانية في غرب أذربيجان إضافة إلى ثلثي أكراد تركيا هم على المذهب السني بينما الآخرون على المذهب الشيعي. وحينما ننظر إلى الأصول العرقية للأكراد نجد أنها ما زالت موضع جدل بين العلماء ، فمنهم من ينسب هؤلاء إلى كرد بنى عامر من العرب ، ولهم لهجة عربية، وآخرون ينسبونهم إلى الفرس حسب لهجتهم الفارسية ، والبعض الآخر ينظر إلى الأكراد على أنهم من الأتراك يتحدثون بلغة لها تركيبة تركية محرفة ، وأياً ما كان الأصل ، فإن الخاصية الفارسية واضحة في الأكراد وله تركيب عرقي أرمني (قمحة : ص ١٣٣) .

أما اللغة القومية الخاصة فهي تنتمي إلى مجموعة اللغات الإيرانية التي تمثل فرعاً من مجموعات اللغات الهندوأوروبية ولكنها لغة لها مميزاتها الخاصة وتطوراتها القديمة والمعاصرة .

وتتفرع هذه اللغة إلى لهجات ثلاث هي : " الكورمانجية " وتعرف أحياناً " زازا " و هي تسمية خاطئة يتكلمها ٦٠٪ من الأكراد ، والسوراني أو الموكرياتي . يتكلمها ٣٠٪ ، واللوريباختياري ويتكلمها ١٠٪ . و هي بخلاف اللهجتين السابقتين لا تكتب ، ومن طريف الشواهد أن الأكراد العراق يختلفون في لهجاتهم فيما بينهم، فالكردي البرزاني الذي يسكن أقصى شمال شرق العراق يجد صعوبة في التفاهم مع الكردي في لواء السيمانية العراقية نتيجة اختلاف اللهجات .

والشئ المثير أيضاً هو ما يتصل بمفردات الكتابة عندهم ، فنجد أن البعض يكتب الأبجدية العربية في إيران والعراق ، في الوقت الذي نجد فيه البعض الآخر يستخدمون الأبجدية اللاتينية (شابري : ص ٣٤٢) .

إذن نحن أمام جماعة عرقية واحدة تتعدد ثقافتها ، ومع ذلك نجدها تتوحد ثقافتها الفرعية في نسق القومية وهو ما يدفعها للمطالبة بإقليم للمواطنة .

حينما ننظر إلى توزيعهم الجغرافي نجدهم يتوزعون على الحدود العراقية ، السورية العراقية ، التركية العراقية ، الإيرانية الأذربيجانية ، والإيرانية الأرمنية ، أى أن الأكراد يعيشون على حدود العراق وتركيا وإيران وسوريا وأذربيجان وأرمينيا ، ولكن تواجدهم الفعلى والذى رسخ نتيجة للعديد من العوامل التاريخية والجغرافية والسياسية جعلهم يتركزون في شمال العراق، حيث ينطلقون من هناك لإثارة الاضطرابات مع الدول المجاورة أو مع العراق نفسه ، وعلى الرغم من أن تقدير عدد الأكراد يمثل إشكالية كبيرة بفعل تضارب الإحصائيات وتنوعها ، إلا أنه بات مؤخراً أن هناك اجتماع على أنهم لا يقلون عن ٢٠ مليون كردى ، موزعين كالتى :

١٢ مليوناً في تركيا ، ٤ مليون في العراق ، ٢ مليون في إيران والباقي موزعون في سوريا ، وأذربيجان ، وأرمينيا ، كما أن لهم تواجد رمزى في مصر والأردن ولبنان .

أما بالنسبة لانتمائهم الفعلى ، فنجد أهم قبائلهم في العراق بارزان ، الطالبانية ، البابان ، الجاف ، اليزيديون .

وبالرغم من توجهاتهم نحو قومية واحدة ، إلا أن السبيل إليها أدى إلى صراع سياسى أسفر عن اتجاهين تتجمع حولهما العشائرية الكردية . وهما الحزب الديمقراطي الكردستانى ، والاتحاد الوطنى الكردستانى ، ولقد أسفر هذا التباين إلى صراعات بين الحزبين نتيجة الأيديولوجية القبلية من ناحية والاختلاف على جباية " الضرائب على الحدود مع تركيا ، والنزاع حول بعض الأراضى شرق السليمانية " من ناحية أخرى (قمحة : ص ١٣٤) .

إذن نحن أمام ثقافة عرقية تتعدد ثقافتها ، ومع ذلك نجدتها تتوحد في ثقافتها في نسق القومية ، وهو ما يدفعها نحو إقليم للمواطنة . وإذا ما انتقلنا من مشكلة العرقيات إلى مشكلة التعصب ال ديني في

قارة آسيا ، نجد أن أكثر المضطهدين من بين الأديان أغلبهم من المسلمين ويشير عددهم إلى أكثر من ٧٥٢ مليون نسمة منهم ٤٧٠ مليوناً يعيشون في الأقطار الإسلامية أى بنسبة ٦٣٪ تقريباً ، من إجمالي عدد المسلمين في هذه القارة . وفي الوقت الذى يقدر فيه عدد المسلمين الذين يعيشون في أقطار غير إسلامية بأكثر من ٢٨٢ مليوناً أى بنسبة ٣٧٪ من مجموع مسلمي آسيا موزعين على النحو التالي :

الهند ١٥٪ الصين الشعبية ١٠٪

الاتحاد السوفيتى سابقاً ٢٥٪ سرى لانكا ٨٪

تايلاند ١٢٪ بورما ٧٪

الفلبين ١١٪

ومن أخطر صور هذا الصراع صورة البناء السياسى في الدول التى يبدو فيها المسلمون أقلية كالفلبين وتايلاند ، أما الاضطهاد ال ديني القائم على التعصب الظاهر فيظهر موقف الهندوس والسيخ ضد المسلمين (محمدين : الندوة ٤٠٧) .

وكانت أهم مظاهره أحداث مدينة أيودھيا المقدسة في اوتار براداس في ٣٠ أكتوبر ١٩٩٠ حينما قام الأصوليون الهندوس محاولة هدم مسجد شيد عام ١٥٢٨ على أطلال معبد هندوسى ، وهو ما يعكس جذور العداوة وإيجاد مبررات للصراع ال ديني بين فترة وأخرى داخل هذه المدينة (Laquian: P. 64).

والسؤال هنا ، ما هو موقف الدول من التباين الثقافي للعرقيات في مدنها وما يتمخض عنه من صراعات في محيط المكان .

- المدينة متعددة الثقافات :-

تعد المدن الأسىوية من النماذج الحضريّة التى تتشابه فيها صور

التجمعات العرقية، والتعدد الثقافي ، و هي صور تعكس سلوك مجتمعية لها رموزها القومية، والدينية ، واللغوية .

فبالنسبة للرموز القومية نجد أن مدينة كوالالمبور تضم في أحيائها الرئيسية جيوباً ريفية للماليزين ، وهؤلاء يتوحدون في فكرة قومية خاصة أن كوالالمبور كانت العاصمة الوطنية للماليزيا ، على الرغم من أن عدد السكان الصينيين يفوق عدد الماليزين في المدينة .

وبنظرة عابرة إلى مدينة جاكرتا ومانيلا نجد أن المتنزهات والحدائق الصغيرة تكشف عن اختلافات وتنوع الثقافات العرقية فيها كما تعبر عنها أشكال العمارة المختلفة ، والواقع أن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، بل يبدو بشكل واضح أيضاً في أنواع الأطعمة والفنون ، والحرف اليدوية والملابس والفولكلور الشعبي . والشئ الملاحظ في مدينة سنغافورة وجود شارع يسكنه العرب ، كما تبدو العاصمة مانيلا كما لو أنها قرية مسلمة . وفي كل من بانكوك ، ومانيلا ، وجاكرتا ، وسيدني ، ويوكوهاما ، توجد أحياء متميزة بخصائص واضحة ، تعد بمثابة مناطق صينية صغيرة ، أما عاصمة الصين القديمة شنغهاي Chang'an التي تسمى حالياً اكسيهان Xihan التي تجاوز سكانها المليون أثناء حكم أسرة ملوك تانج عام ٧٠٠ ميلادية ، فلا تزال تضم مجتمعاً نشطاً من المسلمين يقيمون حول أحد المساجد القديمة ، أما العاصمة الحالية بكين فتضم مناطق محددة نقطتها أقليات ثقافية متباينة تتمركز حول المعابد أو المساجد أو حول الرموز العرقية والثقافية الأخرى لهذه الأقليات .

ويشير ابروديكو أ. لاقويان Aprodicio A Laquian مدير مركز المستوطنات البشرية بجامعة كولبيا إلى أن معظم المدن الكبرى بدول آسيا تحظى بالتنوع العرقي والتعددية الثقافية وتشجع عليه ، وهو

ينظر إلى هذا التشجيع على نحو إيجابي يتعلق بالنمو الاقتصادي والمشاركة السياسية ، والتوافق الاجتماعي ، ومن ثم ازدهار السياحة ، ومن خلال هذا التصور يصبح السؤال هل تغير مدن آسيا دليلاً على صدق مقولة أرسطو " إن جو المدينة يساعد على أن يجعل الإنسان حراً، وإن العمران الحضري هو أكبر عوامل تذويب الفوارق والاختلافات الثقافية وتحقيق التكامل بينها " .

الواقع أن الإجابة على هذا السؤال نجده ينقسم إلى اتجاهين : الأول يؤيده ، والثاني يعارضه .

الاتجاه الأول : نجد " لاكوين Laquian " يستشهد بمثال على مدينة مانيلا التي لعبت دوراً قيادياً في بناء الأمة الفلبينية وأن التحديث فيها كان له تأثيره على الحياة الحضرية أدى دوراً رئيسياً في انحساره وضعف التمسك بالهويات العرقية التي حاولت مثل هذه الدولة التي تتألف من أكثر من سبعة آلاف جزيرة ، ويتحدث أهلها ستة وسبعين لهجة ولغة تعبر عن تأكيد وحدتها الوطنية ، وبالرغم من الفروق التقليدية التي ذكرها " توننيز Toennies " بين المصلحة العامة Germeinschaft والمصلحة الخاصة بهذه الجماعات Gesellschaft فيمكن القول إن سكان المدينة التي تمثل في إعادة البناء الاقتصادي والتخصص في الأعمال ، والتجارة والاقتصاد ، والتغيرات في البناء السكاني ، والتعليم ومحو الأمية ، والتنشئة السياسية ونمو الاتحادات المهنية والوظيفية وتغلغل وسائل الإعلام والحركة الجغرافية، قد ساعدت هذه العوامل جميعها على زيادة الاندماج السياسي والثقافي في المدن . كما أدى انتشار هذه العوامل من المدينة العاصمة إلى المدن ومناطق التجمع الأخرى في الدولة بدوره إلى تسهيل عملية بناء أنساق الأمة.

الاتجاه الثاني : فهو يرتبط باعتقاد مؤداه بأنه بالإمكان تحقيق .

تنظيم وإدارة بناء الأمة متعددة الثقافات عن طريق سياسة التدخل الإيجابي وبفرض برامج إصلاحية، وكان هذا الاتجاه قد شاع في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكان يقوده أصحاب الفكر الشمولى في السيطرة على القوميات التى دخلت في نطاق الإنحاءات الاشتراكية ويبدو أن هذا الاعتقاد قد أصبح قديماً وساذجاً في هذه الأيام التى ينتشر فيها التطهير العرقي ، والحروب القبلية وأحداث الشغب العنصرية التى تكثر داخل المدن .

لقد أكد انهيار الاتحاد السوفيتى وانتهاء سيطرته على أوربا الشرقية أن مشاعر العداء العرقي الأصلية الدفينة يمكن أن تؤدى إلى اندلاع أحداث العنف داخل المدن، حتى ولو بعد مرور عشرات السنين من فرض السلام بالقوة ، وهذا ما حدث في البوسنة ، كرواتيا الصرب ، كوسوفو ، كذلك فإن استقلال دول أفريقيا مثل (رواندى ، بورنندى ، جنوب أفريقيا) عن الحكم الاستعماري قد كشف عن نفس الاتجاه والفكر الذى يفجر من جديد مظاهر العداء القديم ، وحتى في مدن أمريكا الشمالية مثل لوس أنجلوس ، ونيويورك ، ظلت أحداث العنف والشغب التى اندلعت بسبب المشاكل العرقية تثير التوتر والقلق لفترات طويلة .

ومن هنا يتضح أنه لم تقدر بعد قدرة المدن على نشر الحضارة والمدنية كما ينبغي، بل أعطيت أكثر من قدرها ، وعلى الرغم من الاتجاه الحالى نحو العولمة وانتشار فكرة الثقافة العالمية ، التى تنطوى على أعلى درجات الحضارية وإشاعة التجانس فإن الهويات العرقية والصراعات الناتجة عنها ، من الممكن أن تطفو فجأة في كثير من المدن وتؤدى إلى العديد من أشكال العنف .

إن التصور النظرى للمفكرين في بناء مجتمع وطنى يخلو من العرقية والعنصرية هو تصور طوبائى ، وعلى حد قول " بومان Bauman " فإن الوطنية هي عبقرية المفكرين ، بينما العنصرية هي

وطنية الجماهير ، ومن هنا نجد أن الصفوة الذين يقرون قيام الدولة القومية يحاولون تذويب الهويات العرقية ، بينما تعد الجماهير المتعلقة بجذورها والتشبث بالعلاقات الأصلية التي تربطهم وتجمع بينهم ، وكان من أبرز هذه الصور هو التكتلات في سكن الأحياء ، وانعكاس هذا الشكل في الضغوط السياسية وتوجيه الانتخابات لصالحهم .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أصبح التمسك باللهجات العرقية تأكيداً بقوميتها وهويتها الذاتية ورمزاً لافتخارها ، وفي ضوء ذلك أصدر عدد من الدول الآسيوية قرارات بإتباع سياسات استخدام لغة قومية واحدة رغم وجود أقليات عرقية ضمن سكانها ، ففي تايلاند مثلاً تعد لغة التاي المركزية Central Thai هي اللغة الرسمية المشتركة ، في الإدارة العامة ، ووسائل الإعلام ، والتعلم ، رغم وجود أقليات عرقية كثيرة من الصينيين ، وفي ماليزيا ، حيث يسيطر الماليزيون سياسياً على تقاليد البلاد ، فضلاً عن أنهم يشكلون الغالبية العرقية - إذ يبلغ عدد الصينيين ثلث عدد السكان - فقد اعتمدت على اللغة الماليزية أو لغة سكان البلاد الأصليين التي تسمى بوميبوترا Buimiputra لتكون اللغة الواحدة للحكومة وللإدارة العامة والتعليم ، ولم تبدى الحكومة الماليزية أي اهتمام باللغة الإنجليزية رغم استخدامها على نطاق واسع بين رجال الاقتصاد والثقافة .

وفي الفلبين حيث تم الاعتراف بالشكل الرسمي للغة الدولة هي الفلبينو Filipino أو التماجالوج كلغة قومية ، فلم يكن من السهل بمكان استخدام . الجماعات العرقية الأخرى - التي قاومت اعتماد لغة الصفوة كلغة قومية لهذه اللغة - لأن أصولها ترجع إلى مانيلا ، أما الهند فقد واجهت مشكلات مماثلة حيث قوبل استخدام لغة الهندي Hindi كلغة رسمية بمقاومة شديدة من جانب الجماعات العرقية الأخرى ،

نظراً لأن اللغة التى يتحدث بها حوالى ثلث المواطنين الهنود هي لغة الشمال الأرية ، فقد قاومتها الجماعات الأخرى ، خاصة أهل وسكان ومناطق الجنوب وهم الدرافيدا ، ونتج عن ذلك أنه على الرغم من أن لغة الهند باقية كلغة أساسية وشرعية ، فقد أقر الدستور أيضاً اللغة الإنجليزية باعتبارها اللغة الرسمية المشتركة (a Quuian:P. 277).

خلاصة القول : إن تفاعل الحضارات والثقافات هي في واقعها تاريخ إنسانى ، تعبر عن تعدد ثقافات الشعوب . فكل شعب ثقافته المتميزة التى يستند فيها على أصوله التاريخية وعقيدته الدينية وتركيباته اللغوية . إن الصراع بين الثقافات (دينية أم عرقية) لا يبدأ ولا يستمر إلا حينما تسعى دوائر المصالح استغلال تباين الثقافات ، وإثارة الرواسب التاريخية للتصادم بينها . ورغم أن العلاقات الحقيقية بين الثقافات المختلفة كانت دائماً ذات وجهين ، وجه صراعى تصادمى . ووجه آخر تفاعلى سلمى ، فما زالت هذه الحقيقة قائمة .

إن وضع ملامح للمجتمع الأسوى في صورة عابرة لحضارته وثقافته لا تعنى ملامح لشخصية جماعية بقدر ما هي ملامح لثقافات متعددة ، ومتنوعة، تختلف باختلاف المكان والزمان .

والواقع من سيناريو الأحداث التى تبدو في أشكال الصراعات في بلدان آسيا ومدنها ، ما زالت تحركها الثقافة الشائعة عن العرقيات والدين ، وهما من الأدوات التى تستغل في إدارة الصراعات ، والأزمات على المستوى المحلى والعالمى .

الفصل التاسع

الشخصية في الثقافة

الشخصية في الثقافة

ما زال تاريخ وموضوع الشخصية في الثقافات من القضايا التي تلح على الفكر الإنساني ومناهج البحث في العلوم الاجتماعية . والمصطلح في وضعه الأكاديمي يقع على الحدود البينية بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس ، في تناول طرق تأثير الإنسان في الثقافة وتأثره بها ولقد تشعبت دراسات علم النفس في ميادين علم النفس الثقافي وعلم النفس الشعبي وعلم النفس السلافي ، ويطلق على مجالات هذه الدراسة دراسات الشخصية في الثقافة على اعتبار أن الشخصية جزء من الثقافة .

وقد دخلت دراسات الشخصية ميدان علم الفولكلور وكان " أريكسون " من بين من أمدوا أهميتها بالنسبة لدراسات الحياة الشعبية ، ويمكننا إدراك الأهمية العامة لدراسات الشخصية من خلال العبارة التي أطلقها عالم الاجتماع الأمريكي " باروسونز Parsons " والتي مؤداها أن الثقافة يجب أن تفهم مؤسساتها في صورة أنساق اجتماعية ذاتها Internalized في صورة أنساق الشخصية ، ويعد مفهوم الشخصية ذا أهمية أساسية بالنسبة لدراسات الشخصية ومفهوم الشخصية القومية (إيكه : ص ١٩٣) .

ويذهب " سوركين " إلى مفهوم الشخصية هي جزء من تفاعل ثقافي واجتماعي له صفة القدم والشمولية عند الجماعات الإنسانية ، وينطوي هذا المفهوم على ثلاثة مكونات ترتبط ترابطاً وثيقاً هي :

- ١- الشخصية باعتبارها موضوع التفاعل .
- ٢- المجتمع باعتباره مجموع الشخصيات المتفاعلة .
- ٣- الثقافة باعتبارها مجموع المعاني والقيم والمعايير الموجودة لدى الشخصيات المتفاعلة ، وباعتبارها كذلك مجموع الوسائل التي تنشئ هذه

المعانى ، وتجعلها اجتماعية وتقوم بتوصيلها (تيماشيف : ص ٣٥٤) .
ونستطيع القول بشئ من التبسيط أن الشخصية هي صورة الإنسان
الكاملة و هي تعد مفهوماً لدراسة الإنسان ، وتحديداً لصفته الطبيعية
والاجتماعية .
وفي ضوء هذا الشعور يتحدد بناء الشخصية في أربعة جوانب على
النحو التالي :

١- نموذج السلوك : ويعد ذلك الجانب الظاهري للشخصية الذى يعبر المرء
فيه عن خصائص شخصيته المميزة ، وهذا الجانب محسوس وخارجي
ويتضمن بصورة أساسية نموذج سلوك الإنسان في ظل الأحوال المختلفة ،
ويحكم الناس على شخصية الإنسان و يقيمونها حسب نموذج التصرفات
الخارجية له ، ولذلك يجسد هذا الجانب ملامح الشخصية .

٢- الاتجاه : ويشير إلى الخصائص الإيجابية لسلوك الإنسان وتصرفاته
تجاه البيئة الاجتماعية ، ويمكن تقسيم ذلك الاتجاه إلى مستويين هما ،
الأول : الذى يقرر إيجابية الإنسان ويشتمل على الاحتياجات والدوافع
والاهتمامات وغيرها ، الثانى : ويقرر اتجاه الوعى والميول لأنشطة الإنسان
ويشمل المثل العليا ، والعقيدة الثقافية ، ووجهة النظر إلى العالم وغيرها ،
ويقرر ذلك الاتجاه سلوك وإيجابية الإنسان وقوة الاختيار لديه ، ويجعل
الناس ينظمون سلوكهم الذاتى من خلال السلوكيات المختلفة
والإيجابية ذات الدرجات المتباينة ، ويتمتعون بالهدف والاختيار لممارسة رد
الفعل إزاء الحقيقة الموضوعية .

٣- الخصائص النفسية : وتشمل ثلاث نقاط هي : القدرة ، والمزاج ،
والطبع ، و هي أسلوب لدمج خصائص الإنسان النفسية بمميزاته الخاصة
فبالنسبة للقدرة فهي تعد الملامح الكامنة لإنجاز نوع ما من النشاط ، أما

المزاج فهو مجموعة أنشطة الإنسان النفسية وسرعتها واستقرارها ومرونتها واتجاهها وغيرها من العوامل الأخرى ، نأتى بعد ذلك إلى النقطة حول الطبع وهو يتمثل في المميزات المستقرة التى يجسدها الإنسان في التعامل مع الأشياء أسلوب التصرف .

و حينما ننظر إلى أبعاد النقاط السابقة و هي القدرة والمزاج والطبع نجدها مع غيرها بمنزلة العوامل المستقرة إلى حد ما داخل بناء الشخصية ، وفي نفس الوقت تعبر عن الأنشطة النفسية والنموزجية والسلوك لدى الإنسان .

٤- الوعى الذاتى : وهو جانب التكيف الذاتى للشخصية ويشمل المعرفة الذاتية ، والتقييم الذاتى ، والمراقبة الذاتية وغيرها . ويتسم الوعى الذاتى بالمميزات العقلانية التى تتبوأ مكانة أعلى داخل بناء الشخصية .

في ضوء الاعتبارات السابقة يمكن أن نعتبر نموذج السلوك بمثابة البناء الظاهرى للشخصية ، أما الاتجاه والخصائص النفسية والوعى الذاتى فيمكن اعتبارها البناء المستر العميق للشخصية .

ومع كل ذلك يمكن القول أن بناء الشخصية الظاهرة أو المسترة بمثابة وحدة كاملة وشاملة تربطهما علاقة تفاعل متبادلة .

والواقع أن تفسير معالم بناء الشخصية يعد نوعاً من التجريد لها ، ويمكن اعتبار هذا البناء لدى السواد الأعظم من البشر متشابهاً ، ولكن هناك اختلافات بين كل من توزيع وتنظيم بناء الشخصية لدى كل إنسان على حده ، ومن ثم تكونت نماذج الشخصيات المتباينة لدى العديد من البشر ، وترتبط هذه الاختلافات بطبيعة وجودها في البيئات الثقافية الاجتماعية المتباينة .

أما بالنسبة للبيئة الاجتماعية المتشابهة فيبدو التباين بين الشخصيات الفردية في الناتج الثقافى خاصة أن الثقافة الفردية تمتص من بيئتها نظم القيم والمعايير ودلالة المعنى ، وهذا ما ينعكس على الشخصية

الذاتية نتيجة التأثير الثقافي ، وفي ضوء هذا التأثير تتجسد الأساليب الذاتية للمشاعر والأحاسيس وأسلوب التفكير ، وطريقة السلوك وأسلوب مواجهة المشاكل والتحديات ، ومن هنا جاءت الاهتمامات الأكاديمية بالعلاقة بين الثقافة الاجتماعية ونمو الشخصية الإنسانية (ووين: ص ٢٤١ - ٢٤٢) .

الواقع أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية والثقافة الاجتماعية لم تكن موضع اهتمام علماء الأنثروبولوجيا إلى عهد قريب ، فقد كان محور اهتمامهم الأسس المشتركة للثقافات بين الشعوب البدائية ، وكانوا يعتمدون في أبحاثهم على الظواهر الجماعية للمجتمعات والثقافات ، وكانوا يعتبرون الفرد كما لو كان محدد وحدة ناقلة للثقافة ، أو حلقة في سلسلة من الوحدات المتماثلة وأصبح السؤال الذي يبحث عن إجابة كيف أصبح الفرد ناقلاً للثقافة بل وكيف أصبحت جزءاً من شخصية ومهما يكن من أمر ، فإن أهمية هذه المشكلات أخذت على مر الأيام تزداد وضوحاً ، وذلك بقناعة هؤلاء العلماء بالظواهر الثقافية ، ومن ثم استند هؤلاء في تفسيراتهم إلى مناهج علماء النفس المحيطين بدراسة الشخصية ، ويلاحظ أن سيكولوجية الشخصية سارت في خط تطوري يكاد يكون متماثلاً مع تطور أساليب الأنثروبولوجيا نحو دراسة الظواهر الثقافية في مجتمعنا المعاصر . ومع أن علماء النفس سرعان ما أدركوا أهمية البيئة في تشكيل الشخصية ، فإن فائدتها في البدء استندت على تفسير الفروق الفردية ، وأغفل هؤلاء التنشئة الاجتماعية والخبرات المشتركة ، ثم تبين لهؤلاء العلماء أن معايير الشخصية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات ، مما اضطرهم إلى الاستعانة بالأنثروبولوجيا لتنظيم المادة الثقافية عند الشعوب ، والواقع أنها كانت أكثر فروع العلوم الإنسانية تأثيراً على البحث في مجالات شخصية الجماعة ، خاصة تلك التي استمدت تصوراتها من نتائج أعمال تايلور ، ومورجان ، وفريزر .

كما اختار " انكلز " و " ليفشون " الأعمال الأنثروبولوجية عند "

دوب بندقث " لتكون علامة البداية على طريق تطور البحث في مجال شخصية الجماعة ، واختار من بين دراسات " روت بندقث " كتابها المعنون " أنماط من الحضارة " ليكون دون غيره من دراستها مؤشراً محدداً على بداية تلك المرحلة .

لقد شهر مجال الأنثروبولوجيا في هذه المرحلة اتجاهها جديداً تمثل على المستوى النظرى في انتشار الوظيفية ، وعلى المستوى العملى في الإقبال على الدراسات الميدانية .

لقد فرضت الوظيفية ضمن ما فرضته على الأنثروبولوجيين حتمية البحث عن تفسير أو معنى لما يلحظون من تنوع في عادات وتقاليدهم وتنظيمات اجتماعية لدى القبائل البدائية التى يدرسونها ، ولم يكن أمامهم إلا علم النفس يولون وجوههم صوبه بحثاً عن تلك التفسيرات ، وبالفعل وجدوا بغيتهم في نظريات الشخصية بعامة ، وأفكار التحليل النفسى على وجه الخصوص . وصاحب نظرية الشخصية يهتم بالدوافع الأساسية التى تحرك سلوك الإنسان، فضلاً عن أن واحدة من أكبر السمات المميزة لنظرية الشخصية في وظيفتها هي بوصفها نظرية تكاملية (حفى : ص ٢٢) وهذا ما يبدو حينما تساند علم النفس والأنثروبولوجيا والاجتماع في دراسة الشخصية والمجتمع ، على اعتبار أن المجتمع هو محصلة أفراده في الزمان والمكان .

الواقع إذا استطعنا فهم مسار التاريخ لأى مجتمع نجد أن محصلة المجتمع هو أفراد ، ومن الممكن فهم نماذج منها طبقاً لظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية التى تفاعلوا معها ، وإن كان الأمر كذلك فإن شخصية أى جماعة في مجتمع ، أو المجتمع نفسه ، هي من صنع تاريخه ، وهي صناعة المواطننة التى صاغت أساليب التربية القيمية والعقائدية في مؤسسات تحافظ عليها في تعاقب الأجيال .

بداية لابد أن نتطرق إلى مفهوم الشخصية ، والتربية باعتبارهما متغيرين أساسيين في ثقافة الشعوب البدائية والمتحضرة على حد سواء .

فالشخصية كما يعرفها " بيسانز Bisans " هي تنظيم يقوم على عادات الشخص وسماته وتنبت^أ من خلال العوامل البيولوجية والثقافية ، ويعنى بالتنظيم تكامل العادات والاتجاهات والسمات ، ويقصد بالعادات الطرق الدائمة نسبياً التى يسير عليها الفرد في سلوكه ، والاتجاهات هي الميول التى تظهر في الأفعال الموجهة نحو قيم معينة كالأشخاص أو الأفكار أو الأشياء أو النظم الاجتماعية أما عند " جرين Green " فينظر إليها على أنها التنظيم الدينامى الذى بدونه توضيح الشخصية فهو يؤكد أن الإنسان يصبح شخصاً نتيجة للمؤثرات الاجتماعية التى تؤثر في كيانه الفسيولوجى والعصبى ، ولابد لكى يصبح شخصاً أن يكسب اللغة في التفكير بجانب اكتساب أغراضه وقيمه ، وعلى هذا لا تقتصر الشخصية على ما يميز الشخص ، بل تشمل أيضاً على الشخص أى ما هو مشترك ، أو يشارك فيه مع الآخرين ، ومن ثم تصبح شخصية الجماعة ، هي مجمل تلك الخصائص المستمرة نسبياً التى يمكن فهمها تفسيرياً وتنبؤياً للنشاط الظاهرة لأعضاء جماعة ما ، في ضوء الزمان والمكان (عوض : ص ٢٢٤) .

وطالما أننا نتحدث عن الشخصية الجماعية ، فإن ذلك يعنى أننا نقرب من الشخصية القومية ، وهو محور هذا الفصل واهتمامه ، إن النظرة إلى مفهوم القومية ، يعنى التكتل والتماسك من أجل تحقيق الكيان القومى ، وينظر بعض مؤرخى الغرب على أن هذا المصطلح من مستحدثات العصر ، تأصلت جذوره منذ أحداث الثورة الفرنسية ، وتبلورت ملامحه في البيئة الأوروبية ، ومنها انتشرت إلى أفكار مجتمعات أخرى من العالم فيما بعد .

الواقع أن النظرة القومية لدلالة المعاني تتنافى مع واقع الزمان والمكان ، والدليل على ذلك إن شعب مصر حقق فكرة التماسك الاجتماعي ، والتكتل القومي منذ آلاف السنين قبل الميلاد ، فحينما يرتفع الستار عن التاريخ المصري - كما يقول المؤرخ " توينبي A. Toynbee " نجد أن أول عملي بناء القومية كان هو توحيد مصر السفلى مع مصر العليا في مملكة متحدة تتكون منهما معاً ، فهي التي استمرت في الواقع كوحدة سياسية واحدة (يوسف: ص ٢٤) ، ولها مقوماتها الثقافية التي تنفرد بها على ما في الحضارات .

نعود للسؤال مرة أخرى في ضوء الاعتبارات السابقة ، هل يعنى استمرار القومية المصرية تاريخياً يرتبط بنمط ثقافي معين ؟ قبل الإجابة على هذا السؤال لابد أن نشير أولاً إلى المكان وظروف الزمان والعقيدة الدينية ، والتنشئة القيمية ، والمحكات الثقافية ، وفي تصوري أن هذه العوامل في تفاعلها يمكن أن تشكل صورة الشخصية الاجتماعية في أى مجتمع .

المكان : هو مصر ، أرض السلام ، ووداى الرخاء . حتى أن المصريين القدماء فتنوا بواديهم الأخضر وسموه أكثر من اسم ، فهو أى مصر عندهم (كيمه) ، أو سمراء ، أو (تاكيمه) أى الخمرية ، وتاوى أى الأرضين ، (وايدبوى) أى الضفتين ، ولم يكتفوا بهذا كله بل أضفوا عليها من ولعهم صفات شاعرية و قدسية فقالوا (إيره رع) أى عين الشمس ، أو عين رب الشمس وقالوا (وجاه نثرو) أى عين رب الأرباب ، و (أترتى) أى ذات المحرابين ، و (باقة) أى الزيتون فهى خضراء دائماً .

أما جيرانهم من كنعانيين وأشوريين ، وفينقيين وبابليين فكانوا يسمونها مصرى ، ومشرى ، ومصرم ، ومصريم (فؤاد : ص ٢٥٥) .

وفي الكتاب المقدس وتراث علماء المسيحية الأوائل ورد اسم مصر ومشتقاته في الكتاب المقدس أكثر من مائة مرة ، وتبدو أن ما اشتهرت به

مصر من قيم الحكماء، أنها أسهمت في تشكيل شخصية النى موسى عليه السلام ، وذلك حسب شهادة العهد الجديد في سفر الأعمال (فتهذب موسى

بكل حكمة المصريين) ، وكان مقتدراً في الأقوال والأعمال (حنين) . *

أما أن أكرمها القرآن الكريم بذكرها فيطلق " الكندى " على ذلك بقوله " لا يعلم بلد في أقطار لا أرض أتى الله عليه في القرآن بمثل هذا الثناء ولا وصفه بمثل هذا الوصف ، ولا شهد له بالكرم غيره ، أجل ، فلقد كانت مصر فعلاً في تاريخ كل دين ، على أرضها كلم الله موسى وبعثه لهداية العالمية ، وأقبل عليها يسوع في الهدى وكانت به أسبق المؤمنين ، ثم صارت من بعد حصن الإسلام ومعقله الحصين " (يوسف : ص ١١) .

الواقع أن فكرة المكان ما زالت تلعب دوراً هاماً في المعتقدات الدينية والشعور الإنساني بتأثيرها ، والدلالات المختلفة في ممارستها .

العقيدة الدينية : وهي تعنى الإيمان بحقيقة معينة إيماناً قطعياً لا يقبل الشك أو الجدل ، وبمعنى آخر هي الحكم الذى لا يقبل الشك فيه " عند معتقده ومع ذلك فإن العقيدة هي ما يؤمن به الإنسان ويقتنع به . وقد تكون هذه العقيدة دينية أو دنيوية ، مبنية على العقل والمنطق وقد تكون بعيداً عن كليهما . المهم أنها توجه حياة الإنسان وسلوكه بما يتفق معها (عبود : ص ١٧ - ١٨) .

أما الدين فهو نظام سلوكى يقوم على معتقدات تمثل العلاقات الخلقية المثلى بين الناس وبينهم وبين ما يعبدون . ويحتوى في أغلب الأحوال على احتفالات وشعائر وطقوس وعبارات مقدسة . والدين موجود في كل حضارة رغم اختلافه من واحدة لأخرى عقيدة وتطبيقاً . ويساعد الدين من يعتنقه على تفسير الأحداث المعقدة والتي تبدو بصورة ظاهرية غير قابلة للتفسير ، ويجسد فكرة القوة فيما وراء الطبيعة

* هو الأب حنين أنناسيوس من رجال الدين بالكنيسة المصرية باليونان .

، ويستعمل الدين الاحتفالات والطقوس والعبادات والقيود الدينية ليضمن الاتصال بقوى ما وراء الطبيعة عن طريق أفراد يعتقد أن لهم قدراً على ذلك الاتصال . ولأن الدين تعبير رمزي عن النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه أفراد المجموعة التي تدين به فإنه يخلق بينهم تماسكاً أقوى . ويقدم لهم مجالاً أوسع للاتصال الاجتماعي ويخلق الدين كذلك نظاماً من السلطة يمكن الفرد أن يميز بواسطته بين الصحيح من أعماله والخطأ منه ، وياخذ الدين في الشعوب البدائية أشكالاً مختلفة ، فمن تلك الشعوب من يعبد إلهاً واحداً ومنها ما يعبد عدة آلهة وهناك شعوب تعبد أجدادها وأخرى يقوم دينها على الطوطمية (Clyde : P. 147).

وحيثما تنتقل من الشعوب البدائية إلى الشعوب التي شهدت تطوراً حضارياً ، استطاعت العقيدة الدينية أن تشكل هويتها الثقافية ، نجد أن الحضارة المصرية ، تشكلت فيها العقيدة الدينية بعبادة الكواكب التي كان بين أقدمها موضوعاً عبادة القمر وعبادة الشمس التي كانت تعبد أحياناً على أنها الإله الأعظم أو " رع " ، وكان ينظر إلى الشمس أو " رع " على أنها هي الأب الذي أخضب الأرض الأم بأشعته المحملة بالحرارة والضوء ، كما كانت الشمس تصور أسطورة العجل المقدس الذي يولد كل يوم مولداً جديداً عند الفجر ، ويعبر الماء في قارب سماوي ثم ينزل مع الغروب ، وأول أطفال ولدوا على هذا العالم إنما كانوا أولاداً مباشرين لرع أو الشمس التي هي سر حياة هذا العالم وما به من نباتات وحيوانات ، ولأن الجميع يعيشون بأشعتها وضوئها التي هي مصدر الطاقة في كافة نواحي الإنسانية الحيوية ، فلم يكن ثمة إنسان أو حيوان أو نبات موجود عند حدوث أول شروق للإله الشمس الذي عندما بدأ يشرق ملأ الأرض بالموجودات نباتات كانت أو حيوانات أو بشر ، وكان المصريون الشعبيون يعتقدون أن الإنسان الأول أو أول موجودات ولدت إنما كانت حرة لا تعرف الشر ، ثم حدث بعد ذلك أن تطرق الشر إلى نفوسهم مما أدى إلى

غضب الإله عليهم ومن ثم أنزل عليهم سخطه الذى أدى إلى القضاء على جزء كبير من الجنس البشرى ، وإذا كان هذا هو المعتقد الشعبى فإن الطبقة المنقفة من المصريين كانت تناقش هذا الاعتقاد ونتساءل عما إذا كان أفراد الإنسان الأول قد عاشوا كالحوانات بلا لغة أو أى فن للحياة البشرية ، وعما إذا كانت هذه الفنون قد نتجت عن الحياة الإنسانية الاجتماعية ، ومن الطريف أن المصريين قد ناقشوا هذه المسائل منذ أكثر من خمسة آلاف سنة . على حين أن البحث العلمى لم يهتم بها إلا بعد أن نشأت الدراسات الأنثروبولوجية وتطورت في القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولقد عبد المصريون في جهات شتى من أرض مصر - حيث كان لكل منطقة بل لكل حوض Nome ونوع خاص من الآلهة - كالنخل الذى كان يظل أواسط الصحراء ، والينابيع التى كانت تمدهم بالماء ، والأراضى المنبتة وسط الأراضى القاحلة لأنهم كانوا يجدون منها أمكنة للراحة والترويح ، وكذلك شجر الجميز الذى كان يبهرهم بأعجوبة نموه وسط الرمال .. مثل هذه الأشياء كانت محل تقديس وعبادة وكان يقدم لها القرابين والندور من الخيار والعنب والتين ، وإلى جانب ذلك وجدت حيوانات لا حصر لها كانت محل تقديس عبادة ، وكانت تختلف من حوض أو إقليم لحوض أو إقليم آخر ، ومن تلك الحيوانات الثور والتمساح والصقر والبقرة والأوزة والكبش والقطعة والكلب والكتكوت والثعبان .. إلخ .

ولقد حدث أخيراً أن تحولت الآلهة إلى أناس أو تحول الناس إلى آلهة فأصبحت الآلهة مجرد رجال أو نساء مزودين بصفات مقدسة ومميزات روحية نجعلهم يصلون إلى درجة تقديس الناس لهم ، وهؤلاء الآلهة يجرى عليهم ما يجرى على الناس الآخرين ، فهم يجوعون ويأكلون ويعطشون ويشربون ، ويحبون ويتزوجون، ويكرهون ويقتلون ، ثم يشبون ويموتون

... إلخ ، وأهم هذه الآلهة أوزيريس Osiers وهو إله النيل المبارك الذى كان يحتفل كل عام بموته ثم بعثه وهكذا ، وإذا كان لأوزيريس هذا الأثر الطيب فإن ثمة إلهاً شريراً وهو ست Sit ، وهو إله الجفاف الذى يؤدى إلى القضاء على النباتات عن طريق العطش لأن له شهيقاً وزفيراً ناريين يستطيعان القضاء على كل مظهر للحياة ، ولذلك تقوم الحركة بين أوزيريس وست ، ويحدث أن ينتصر ست على النيل أو أوزيريس النيل فينتشر الجفاف في أرض مصر وتهلك المزروعات والحيوانات والناس بالموت عطشاً وجوعاً وبذلك يستولى ست على عرش " أوزيريس " ولكن ما إن تم له الانتصار حتى يأتى حورس Hours وهو ابن أوزيريس التى حملت به ايزيس بأعجوبة ومعجزة وهو منسوب إلى أوزيريس ، وتقوم الحركة بين حورس وست وتنت هي بانتصار حورس على ست وينفيه هذا الأخير خارج الحدود ، وحدث بعد ذلك أن عاد أوزيريس إلى الحياة بفضل حرارة حب ايزيس له ، وعطفها عليه ، وأقام العدل بين الناس ، وقضى على ما كان على الأرض من شرور ، وأنشأ الحضارة والتمدن الإنسانيين ، ثم صعد إلى السماء لكى يحكم هناك كإله لذلك العالم الآخر ، أما عن " ايزيس " فإنها تمثل عند المصريين الآلهة الأم ، أو الأم الكبرى ، ولقد كانت في الوقت نفسه الأخت الخلسة لأوزيريس والزوجة المحبوبة منه ، كما كانت عند المصريين أقدر من الإله " أوزيريس " ، حيث استطاعت أن تقهر الموت عن طريق حبها له ، كما كانت تمثل أرض مصر الخصبة التى يرونها " أوزيريس " النيل بمائة فتنبت النباتات والأشجار ، وفي نفس الوقت تعد رمزاً لتلك القوة الجبارة الخفية التى تجعل الأرض تنتج هذه الأشجار والنباتات ، كما كانت رمزاً للحب الذى يكنه كل موجود من الوجود للأم التى أوجدته ، ولهذا العطف الأمى الذى يؤدى بكل ما ينشأ جديداً في الوجود إلى التطور والتقدم والنضوج ومن خلال هذه المعانى

أصبحت " إيزيس " تمثل آلهة الأرض والخصوبة والنباتات والحبوب ، لقد أصبح العلماء ينظرون إلى الدور الذى لعبته في مصر تتشابه إلى حد كبير بدور كل من كيبللا Cybele في آسيا الصغرى وديمتر Demeter في اليونان ، وسيرز Ceres (إله الحب) عند الرومان ، إلا أن ما يميز دور إيزيس عن غيرها هو الأسطورة حول نشأتها وفضلها في تخصيص الأراضي بل وفي ابتداع الزراعة فمن ذلك مثلاً أنها كانت أول شخص يكتشف نباتات القمح والشعير الوحشية وفائدتها في التغذية الإنسانية والحيوانية ثم استنباتهما وزراعتها ، وكانت أول شخص يسر بهذا الاكتشاف إلى أوزيريس (الرجل) ، لقد كانت إيزيس * المعبود المحبوب من المصريين ، الذين كانوا يحتفلون بعيد إحيائها وبعثها كل عام في منتصف الشتاء ، في ميعاد يطابق ميعاد إحياء الشمس (أو إعادة ميلادها) أو مولدها من جديد وذلك في الأيام الأخيرة من ديسمبر وتظهر " إيزيس " سواء في الأساطير أو في النقوش على جدران المعابد أو في التماثيل و هي ترضع طفلها حورس (إله الشمس) الذى حملت به بمعجزة وأعجوبة ، ترضعه وهو موضوع في مزود .

و حينما ننظر إلى الآلهة التى سادت مصر القديمة بشكل عام نجدها اتخذت من الثالوث رمزاً لعبادتها . ففي طيبة (داست) و هي العاصمة الرئيسية للبلاد كمصر الدولة الحديثة ، ويبدو فيها الثالوث : أمون رع ، والإله أمونت (الأم) والإله خونو (الابن) أما عن الثالث الذى عبد في مدينة منف عبر عصورها الزاهرة فكان " الإله الخالق " وزوجته " سخمنت " والتي تظهر على هيئة لبؤة ، وابنها " بتاح سوكر " رب جبانة منف العظيمة سقارة وإلى جانب هؤلاء نجد في ربوع مصر آلهة لا حصر لها

* نلاحظ أن اسم إيزيس مفضل فى تسمية الفتيات عند المسيحية رمزاً للحب والإخلاص والعطاء.

(سعفان : ص ٧٨ — ٨٠) .

إن ما يهمنى هنا من أشكال عبادة الثالوث ، سؤال محورى هل ثمة علاقة بين رمزية الثالوث في عبادة المصريين القدماء ومحك الثقافة الإغريقية والرومانية الغازية ؟ والمسيحية الآمنة في معابد المصريين ؟
- الغزو الثقافي بين التأثير والتأثر :-

من المعروف عند علماء الأنثروبولوجيا الثقافية أن تفاعل الأمم بعضها مع بعض يؤدي في غالب الأحيان إلى ظاهرة التأثير والتأثر بينها ، وليس من الضروري أن يكون التأثير والتأثر شاملين لكل ملامح وعناصر الثقافات المتفاعلة ، ولا متأثرين ومؤثرين بالدرجة نفسها ، لكل جوانب هذه الحضارات ، فقد تنتشر مثلاً ثقافة معينة انتشاراً ملموساً بين أهل حضارة ثانية بسبب الاحتكاك الحاصل بينها دون أن يتأثر فيها الجانب ال ديني كلية أو بالدرجة نفسها ، وقد يتأثر الجانب ال ديني لمجتمع ما أكثر من نظيره اللغوي ، أثناء عملية تفاعله مع ثقافة مجتمع آخر .
والملاحظ أن عملية نشر الثقافة نادراً ما تكون عملية متبادلة بالتساوى بين حضارتين أو المجموعتين المحتكتين ، إذ يبدو الطرف الذى هو في موقع الدونية أو الهامشية بمعناها العام هو الذى يميل إلى تقبل أو السماح بتسرب العناصر الثقافية من الطرف الآخر المهيمن وليس العكس (Devos : P. 83).

وحيثما نضع هذه الاعتبارات بالنسبة للحضارة المصرية نجد العكس الصحيح في ذلك ، إذ تقمص الغزاة الثقافة المصرية ، وجعلوا من العقيدة الدينية من خلال إرضاء كهنتها ، كما أن اللغة الهيروغليفية المقدسة والفنون التشكيلية ظلت باقية على جدران المعابد والمسلات والمقابر لترمز إلى جوهر العقيدة الدينية ، بل ظل الدين واللغة والفن التشكيلى يرسخون الهوية القومية المصرية التى تجاوزت تأثيرها الثقافات

الغازية ، خاصة الإغريقية والرومانية .

من أبرز الموروثات الثقافية لأى مجتمع الدين واللغة ، إن لم تكن كذلك من أهم العوامل في تحديد شخصيته ، وحينما نضع هذين المتغيرين في سياقهما التاريخي بالنسبة للحضارة الإنسانية نجد أن مصر هي الدولة الوحيدة في العالم التى غيرت لغتها وديانتها ثلاث مرات تعبيراً عن الرقائق الحضارية التى مرت بها واستوعبتها ، والمتأمل لهذه الرقائق بشفافيتها وتداخلها قد رسخت هذه الحضارات والأديان واللغات فوق بعضها البعض ، ولكن آثارها مجتمعة باقية في فكر وثقافة ووجدان كل مصرى ، فقد تكلم المصريون اللغة المصرية الفرعونية القديمة لآلاف السنين ، و هي لغة واحدة ولكنهم كتبوها بأشكال مختلفة ، فكلنا نعرف الرموز الهيروغليفية المقدسة المسجلة على الآثار و هي كتابة المعابد والمقابر ، ولكن ذات اللغة كانت تكتب للكهنة والخاصة والعلماء بحروف خاصة سميت بالهيراطيقية ، ولكن عامة الشعب كانوا يكتبوا عقودهم ووثائقهم وأحبتهم وتعاملاتهم بالحروف الديموطيقية (وقد أسماها اليونانيون كذلك من ديمو) ، (أى الشعب)، وظل الأمر على هذا النحو إلى أن دخل اليونان الإسكندرية وزاد نفوذهم الثقافي مع فتح الإسكندر للإسكندرية عام ٣٣٢ ق.م. فانبهر المصريون بالأبجدية اليونانية ، وبعد عدة قرون . دخلت المسيحية مصر في القرن الأول الميلاد فوجدها المصريون فرصة وقد اعتنقوا ديناً جديداً أن يكتبوا اللغة المصرية القديمة المنطوقة بحروف يونانية ، ولكن الأبجدية اليونانية لم تسعفهم في تحويل المنطوق المسموع إلى كلمات تتكون من حروف وتكتب لتعطى ذات النطق المسموع ، فكان أن استعادوا سبعة حروف من الكتابة الديمقراطية وأضافوها إلى الأبجدية اليونانية فكانت ولادة اللغة القبطية - نطقاً وكتابة - لغة المصريين جميعاً إلى نحو القرن العاشر أو الحادى عشر الميلادى ، ومع انتشار الإسلام تحول أغلبية المصريين إلى الدين الجديد ، واستمر قلة من المصريين

متمسكين بالديانة القديمة ، وعندما أصبحت اللغة العربية هي السائدة في القرن الثانى عشر ، اتجه أحد بطارقة الأقباط "غبريال بن تريك" ١١٣١م - ١١٤٥م ، قراراً تاريخياً أن تعم اللغة العربية كل المصريين .

وفي تصورى أن هذا القرار موجه للأقباط - على أن الأمر الجديد بالاهتمام أن المصريين استنبطوا بعض الكلمات من اللغة القبطية ، وأدخلوها إلى العربية أى مصروها أو عربوها ، وربما تكون قد انتشرت من مصر إلى باقى الدول العربية عبر العصور

إن المعنى الحقيقى لتداخل الكلمات بين القبطية والعربية في مصر عبر مئات السنين تعنى تداخل و خلط ومزج الثقافتين و هي تعنى أن التراث الشعبى الواحد في مصر هو مزيج من الثقافة العربية الإسلامية والقبطية ذات الجذور الفرعونية التى تنفرد بها مصر (حنا : ص ١٣) ، وحينما تنتقل إلى تأثير الغزو العقائدى على مصر ، وانعكاساته على الديانة المصرية ، نجد من الملائم الرجوع أولاً إلى تاريخ غزو الإسكندر الأكبر لمصر عام ٣٣٢ ق. م فحينما أراد أن يثبت أقدام حكمه في مصر جاءت هذه المحاولة من خلال استمالة الكهنة وإرضائهم والاعتراف بالديانة المصرية وصبغ ديانته بها ، وجعلها في شكل ثالث مقدس .

والواقع أن الديانة الجديدة نجحت في بادئ الأمر ، وفازت بعدد من الأتباع والأنصار ، ولكن هل استطاعت أن تغير من اتجاهات الشخصية المصرية حول عقيدتها الأصلية .

الحق أن المصريين عبدوا آلهة الثالث المقدس باعتبارها آلهة مصرية ، وإن كانت في ثوب إغريقى يدينون لها بالولاء ، كما اعتنق الإغريق بالتدرج الثالث المقدس، لأن آلهتها جاءت في سورة إغريقية ، ولما كانت العقيدة الحقيقية للمصريين ظلت مختلفة عن عقيدة الإغريق إلا أن الديانة الجديدة لم تحقق الغرض المنشود منها ، واستمر المصريون شخصيتهم المستقلة يمارسون الطقوس التى كانوا يالفونها ، كما كان

مضمونها يدعو إلى الخلاص من مغتصبي أرضهم .

الزمان : حينما انتقل حكم مصر إلى كنف الرومان اشتد اضطهادهم للكهنة المصريين . ولم يبق أمام المصريين إلا الشكوى لآلهتهم يستمدون منهم العون على الغاصب ، وهو ما تكشف عنه إحدى الوثائق عن صرخة أحد المصريين عاش في القرن الثالث ق. م يصف هول " الإغريق والرومان " الذين يحطمون كل ما هو مصري وما هو مقدس ، وفي نفس اللحظة يعبر عن ولائه لعقيدته ولآلهته بقوله : " سيحين الوقت الذى يبدو فيه أن مصر أكرمت آلهتها طيال هذا الزمن بدافع من ورعها وتقواها ، سيترك الإله هذه الأرض ويعودون إلى سماواتهم لأن الغرباء يملأون هذه البلاد وهذه الأرض . سيحرم علينا باسم القانون ، وتحنت التهديد بالعقوبات الرادعة كل عبادة ونسك ، وهكذا ستملأ القبور بالأموات في هذه الأرض المقدسة التى كانت مهذاً للهيكل والمعابد . أيا مصر .. لن يبقى من كل صلاحك سوى أحجار صماء لن يؤمن بها أبناؤك ولن تبقى غير الفاظ منحوتة في الصخر تحكى قصة أعمالك الصالحة " .

ومع أن الرومان هم الذين غزوا مصر إلا أن حضارة مصر ودينها استطاعا غزو الإمبراطورية الرومانية بسرعة هائلة حتى أن شحاذاى طرقاى روما كانوا يطلبون الصدقة إكراماً للإله إيزيس . واضطر الإمبراطور " أغسطس " إلى إصدار قانون يحرم إقامة احتفالات مصرية في ضواحيها .

المسيحية : لم يكن من المستغرب أن توجه روما عينها إلى مصر عند ظهور المسيحية وتنقل عنها العقيدة الدينية الجديدة ، فلم تنتشر المسيحية في العالم إلا بعد انتشارها في مصر واكتسابها الطابع المصرى ، حتى أنه يمكننا أن نقول أن المسيحية التى نعرفها اليوم ، هي في الواقع المسيحية التى حورت وتطورت في معابد مصر ، وهكذا أخذت عن رسوم "

إيزيس " والطفل " حورس " طريقة رسم العذراء والمسيح والطفل الذى كان أول الأمر يضع إصبعه في فمه مثل " حورس " وأخذت صورة صعود العذراء إلى السماء فوق الهلال عن صعود " إيزيس " فوق سفينة الشمس . واتخذت الصليب القبطى الأول في شكل مفتاح الحياة المصرى القديم كما أن التزويج الإل هي أصله مصرى . وكذلك تفاصيل البشارة والحمل بدون إثم وولادة وتعبد ووظهور الإله في جسد بشرى وقتله وقيامه من الموت توحد كلها في قصة " أوزيريس . والفداء أصله مصرى فالآلهة الأربعة : استى ، وحابى ، و " داموتف " ثم " سنوف " الذين كانوا يتوسطون روح الميت ويدافعون عنه كانوا يقدمون أنفسهم أيضاً فداءاً للميت والاعتراف بالخطايا ، وهو ما ابتدعه الملك " أماريس " آخر ملوك الأسرة " ٢٦ " وكان واجباً على كل فرد كل سنة .. إلخ (وورث : ص ٦٦ - ٦٧) .

لقد بلغ من شهرة المسيحية المصرية أن طلبت كنائس القسطنطينية في القرن الرابع أيضاً بعض عظام الشهداء المصريين لتوضع بها . وحينما وصلت هذه الرفات وقف أسقف القسطنطينية " كريستوسوم " يقول : أشكر الله لأن مصر التى أرسلت قمحها لتطعم جيرانها الجوعى ، أمكنها أن ترسل لهم أيضاً عدداً كبيراً من الشهداء لتطهر كنائسهم .

لقد بدأ الصراع بين الإسكندرية والقسطنطينية حينما صارت عاصمة الإمبراطورية الشرقية حول القيادة الدينية ، وانضمت الكنيسة الإغريقية القسطنطينية والكنيسة الرومانية للإسكندرية ، وبالتدرج انفصلت الكنيسة الإغريقية عن القسطنطينية وضاعت سلطة الإمبراطورية الشرقية في أوربا وانفصلت الكنيسة القبطية عن الرومانية سنة ٤٥١م ، و هي التى ورثت العقائد المصرية المسيحية لتبشر بها ، وبدأت تحدد القيود والرموز والتقاليد ، وجاء الفتح الإسلامى سنة ٦٤٠م فزاد

القبطية المصرية تقاليداً ورمزية .

الإسلام : جاء الفتح الإسلامي في مصر ليحمل المعانى السمحة لأهل الذمة من اليهود والمسيحية المقيمين بأرض مصر لم يفرض قيوداً على حرياتهم الدينية وتقاليدهم بل حافظ على ممارسة هذه الحريات وهذه التقاليد .

ونجد مظاهرها واضحة في تلك المناسبات التى عرفها الفراعنة وما زالت تمارس في المجتمع المصرى . ويصور لنا " المقريزى " أحد هذه المظاهر في الدولة الفاطمية التى كانت تحتفل بعيد " النيروز " الذى أخذ به المسيحيون عن الفراعنة فكان يشارك فيها الأمراء وتعطل فيه الأسواق ويقل سعى الناس في الطرقات وتفرق فيه الكسوة على رجال أهل الدولة وأولادهم ونسائهم (المقريزى : ص ٤٩٧ - ٤٩٨) ، وفي عصور المالك كان الاحتفال بعيد النيروز يأخذ شكل الاحتفالات القومية ، وينهض دليلاً على قوة العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وأهل الذمة في مصر العصور الوسطى - وحتى الآن - أن بعض المواسم والأعياد الخاصة بأهل الذمة اتخذت طابعاً شبه قومى على حد التعبير المعاصر ، وقد ارتبطت بعض تلك الأعياد بنهر النيل مما يشير إلى جذورها الممتدة إلى أيام قدماء المصريين ، كما شارك المسلمون أهل الذمة في بعض الأعياد الأخرى بمظاهر المجاملة وتبادل الأطعمة والحلوى وغيرها من الهدايا (قاسم: ص ١٣٨).

- النيل ووحدة المجتمع الثقافية :-

لقد كان نهر النيل أحد العوامل التى جمعت بين المصريين وقلقهم ، فكان فيضه خيراً ، وعجزه مصدراً للقلق ، مما كان يدفع المصريين من يهود ومسيحيين ومسلمين إلى صحراء مصر يحملون الكتب المقدسة ، ويبتهلون إلى الله بأن يجرى مياه النيل (قاسم : ص ١٦) ، من هنا تبدو مؤشرات التكوين الاجتماعي الثقافي في وحدة المجتمع التى تعبر عنها

مواقف المشاركة الجماعية في عادات وتقاليد موروثاته .

وقد تكون الشواهد المعاصرة لهذا التراث تبدو بشكل واضح في مصر في احتفالات شم النسيم الذي يشارك احتفاله جموع المجتمع المصرى بكل فئاته وطبقاته ، ولقد أطلق مصطلح شم النسيم على فصل من فصول السنة تفتتح فيه الزهور اسم " شموه " التى تحولت إلى شم ، ثم أضيفت لهذه الكلمة " النسيم " في وقت لاحق ، فصار يوم شم النسيم ، وقد أطلق الفراعنة على هذا اليوم تسميات أخرى مثل : عيد ربط البصل حيث كان الناس يلعبون به تحت أقدام الآلهة ، كما يصنعون منه العقود .

وتشير الأساطير إلى أن عيد ربط البصل يشير إلى تصور لإحدى منجزات هذا النبات في علاج ابنة أحد الملوك ، بعد أن فشل الأطباء والكهنة والسحرة في علاجها فقد أشار كاهن من النوبة على الملك أن يقدم قرابين من البصل للآلهة ، بالإضافة إلى قيام ابنته بشم البصل ، وسمع الملك لراى الكاهن وكانت النتيجة إيجابية حيث شفيت الأميرة ، وتواكب ذلك مع الاحتفال ببداية الربيع ومن هنا جرت العادة وما زالت - حيث تقوم الأمهات بكسر البصل ووضعه على أعتاب المنازل وأبوابها ، وفي صباح شم النسيم يكسر ويشم .

وفي دراسة للأثرى البدكتور " على حسن " (١٩٧٨) يذكر أن الفراعنة في احتفالاتهم بعيد الإله " سكر " في سقارة كانوا يستخدمون " البصل " في تقاليد هذا الاحتفال بالشكل الاجتماعي الشائع ، أما عن عادة أكل الفسيخ في هذا اليوم ، فقد وجدت بعض الطقوس الفرعونية التى تشير إلى تناوله في مثل هذه الأعياد ، وذكر " هيرودوت " حوالى " ٤٥٠ ق. م " أن الفراعنة كانوا يحفظون السمك في الشمس أو يملحونه ويأكلونه في مثل هذه المناسبات ، أما عن البيض الملون ، فكان الفراعنة يعتبرون البيض رمزاً لخصوبة الطيور ، وباعتبار الربيع هو فصل الزهور والنضج والخصوبة ، فكان الفراعنة في احتفالاتهم به يأكلون الخس والملانة

باعتبارهما من الخضر التى تنضج فى الربيع ، ولاحتواء الخس على مادة تجلب الخصوبة، فكانوا يقدمونها قرباناً لإله التناسل " مين " (سلامة : ص ٢) . وحينما ننتقل إلى التقاليد الشائعة فى المجتمع المصرى ، ككل إلى شكل آخر من ثقافته الإقليمية ، فنجد إحدى مظاهرها تبدو فى منطقة العريش الذى يمارس فيها أهلها طقوساً ينفردون بها عن باقى المجتمع المصرى ، تلك التى تشكل ظاهرة مجتمعية تمارس لحظة غروب شمس الأربعاء من الأسبوع قبل يوم شمس النسيم^١ ، وهو ما يطلقون عليه مصطلح " ربوع أيوب " وفيه يخرج أهل هذه المنطقة بشكل جماعى إلى البحر والغطس فيه بملابسهم ٧ مرات . والدعاء إلى الله بقضاء حاجاتهم ، تيمناً بقصة أيوب عليه السلام الذى يؤكد اعتقادهم بأن شاطئ العريش هو المكان الذى جلس فيه أيوب ، وتلقى سبع موجات متتابعة خرج منها معافياً من مرضه بإذن الله ، وما زالت تمارس فى تاريخنا المعاصر .

والواقع أن النزول الجماعى للرجال والنساء والأطفال فى البحر الأبيض المتوسط هو شكل من أشكال المعتقدات الشعبية حول القصص الدينية التى استندوا إليها ، وأضافوا عليها تبريراً لممارستهم ، ومن ثم أصبحت موروثاً ثقافياً له طابعاً فولكلورياً تتعاقبه الأجيال واستمرت ببساطة عن طريق الإرث الثقافى .

إننى ما زلت أتحدث فى هذا الفصل عن خصوصية الثقافة المصرية التى تحملها التقاليد فى تجسيد المعتقدات المتوارثة والمتأصلة فى نفوس أجيال المجتمع المصرى ، والمنتشرة فى جو الجماعة العامة والخاصة .

والواقع أن أهمية التقاليد هى كعامل من العوامل القوية فى تماسك الجماعة . ويرجع ذلك إلى أنها تجسيد لأنواع القيم والمعتقدات القديمة المتوارثة المتأصلة فى النفوس منذ أجيال عدة والذائعة بين أفرادها .

التنشئة الاجتماعية : عند هذا العنوان سأبدأ السؤال .. وهو ، هل التنشئة الاجتماعية فى مصر الفرعونية بكل ما حملته من معانى تربوية

هي التي أسهمت في تحديد الشخصية المصرية عبر حضارتها ؟ وكما نعلم أن التنشئة الاجتماعية هي العملية التعليمية التي ينمو بها الفرد ويتطور إلى كيان اجتماعي قادر على أداء وظيفته الاجتماعية ، ومن خلال هذه التنشئة يتطور الكائن البشري الذي يولد عاجزاً لا يدرك من أمره شيئاً ، فهو لا يستطيع أن يشكل كيانه الاجتماعي ومهاراته ومعارفه إلا باعتماده على الآخرين ، فتعدد نماذج سلوكه وهذا يعنى أن الفرد لا يكتسب حصيلته المعرفية نتيجة مشاهداته المباشرة وتجاربه الخاصة فحسب ، وإنما بواسطة تعليم الأبوين خاصة ، وتعليم الآخرين بصفة عامة (Pepenoe : P. 134) ويمكن ان نتصور تلك الحقيقة من خلال الشواهد التاريخية والتي ترجع إلى ما قبل الدولة الوسطى ، حينما قام أحد الملوك بتعليم ابنه "مرى كارع" كيفية السلوك الاجتماعي وأساليب العبادة . وأيضاً في الدولة الحديثة حينما كتب "أني" كتاباً يتسع لكثير من الموضوعات التربوية تتضمن المسلك الأخلاقي في المجتمع والمسلك العقائدي ال ديني ، وسأحاول عرض بعض من فقراته ، وهي تأتي في النصوص التالية :

- كن كريماً ولا تأكل خبزاً حين يكون هناك آخر يتضرر جوعاً .
- من الخير أن تبكر في الزواج وأن يكون للشخص أطفال كثيرون .
- عامل زوجتك برعاية إن كنت تعرف أنها ممتازة .
- أعد لأمك كل ما فعلته من أجلك وأعطيتها المزيد من الخبز واحملها كما حملتك ثقلأً وحين ولدت بعد تمام شهورك حملتك على عنقها .
- كن وقوراً حين تتناول طعامك واعتدل في شرب الجعة .
- غض النظر عما يجانب الصوب في بيت أجنبي ، فإذا رآته عينك ، اسكت ولا نقله لغريب .
- احترس من أن تكشف أسراراً وإن قالها رجل في بيتك فتظاهر بالصمم .

- الفضيلة الرئيسية للمرء و هي الحشمة والحياء .
 - لا تبقى جالساً حين يكون شخص أكبر منك سناً أو مركزاً واقفاً .
 - لا تدخل منزلاً أجنبياً ما لم تكن مدعواً .
 - لا تجاوب رئيساً غاضباً بل حاول تهدئته .
 - لا تدخل الحكمة أو تخرج منها حتى لا ينتن اسمك .
 - لا تضع ثقتك في الغني ولا تعتمد على الميراث .^{١١}
 - احتفل بعيد إلهك .. إن الإله يسلط على من يهمل هذا الواجب .
 - التظاهر بالتقوى شئ ممقوت .
 - صل من قلب مبتهل تظل فيه الكلمات خفية .
 - الإله يضع ما أنت في حاجة إليه ويستمع إلى كلامك ويتقبل .
- لقد وضع " أني" مبادئ وأسس العلاقات القيمة في مجالات الأسرة ،
والعقيدة ، والعمل والمعاملات من أجل مجتمع فاضل ، وبعد ذلك بحوالى
ثلاثة أو أربعة قرون كان الخط الفكرى للتنشئة الاجتماعية كما هو
قائماً وهو ما يتضح من نصائح "أمون أم أوبى " إلى ابنه والتي تضمنها في
ثلاثين حكمة لا تخرج عن المعانى السابقة ، إلا أن أهميتها تاتى في نصوصها
التي ذكرت في أمثال سليمان ، ومنها إلى الكتاب المقدس .
- وسأعرض بعض فقرات من هذه النصائح :
- الإنسان من تراب وقش ، وإن الإله هو الذى صنعه .
 - لا تقل ليست لى خطيئة من شأن الله وهو الذى يضع عليها خاتمه .
 - فى كل مشاجرة ومشادة مع أعدائك لا تضع كل ثقتك فى نفسك ، بل
أترك نفسك بين ذراعى الإله فصمتك (أى هدوءك) سيقسط أعدائك .
 - لا تشتري فى أى مشادة مع شخص ثائر ، إن الإله يستطيع أن يجيبه على
كلامه .

- لا تغمس قلمك في المحبرة حتى تؤذى شخصاً آخر .
- لا تغش في المقاييس والأوزان ولا ترتش .
- اقض بعدل ، ولا تظلم الضعيف لصالح الغنى .
- لا تطرد من كان ملبسه غير مناسب .
- لا تغش في حباية الضرائب ، ولا تكن قاسياً فيها .
- إن جميع ما تفعله في غير عدالة لن يجلب لك بركة .
- إذا جاءك أحد بثروة على طريقة اللصوص فإنها لا تبقى معك ليلة واحدة .
- كن رحيماً في كل شئ ، فلا تهزأ بالأمى وتسخر من القمئ .
- لا تسبب ضرراً لمقعد ، ولا تزور رجلاً في يد الإله (إرمان : ص ١٨١ - ١٨٢) .

الواقع أن جوهر الدين في مصر وفي كل عصورها ، واحد . فالوثنية المصرية القديمة في جوهرها الأصلى إدراك للعقيدة وقد وصل الخاصة عندهم إلى التجريد وإلى فكرة الإله الواحد . وعلى الديانة المصرية القديمة قامت عادات وتقاليد اجتماعية لازمت المسار التاريخي للعقائد الدينية ، اليهودية والمسيحية ، وأقربها بعض ولاة مصر في ظل الديانة الإسلامية .

إن الشئ الذى تنفرد به مصر هي شخصيتها الحضارية التى تحمل اسمها ، دون اقترانها بحاكم من الذين حاولوا ونجحوا أو فشلوا في الاستقلال بمصر ، وتبدو هذه الحقيقة في تجليات ومظاهر تكوين المجتمع المصرى خلال الثلاثة آلاف سنة الأخيرة ، وخصوصاً خلال العشرين قرناً الأخيرة ، منذ العصر اليونانى الرومانى المسيحي القبطى ، وصولاً إلى العصر الإسلامى بمراحله العربية والكردية والشركسية والتركية والعثمانية .

إن التاريخ القومى للخصائص المصرية هو تاريخ لكل المصريين من كل الفئات والطبقات والأديان ، في الريف والبادية وفي الحضر وعلى السواحل عبر العشرين قرناً وما يزيد ، كان المجتمع المصري متماسك الحلقات والمراحل ، متفتح العقل ، قادر على الاستيعاب وعلى الإبداع المتجدد في كل فنون المعرفة التي حددت هويته بين الحضارات ، ومع ذلك لا نستطيع أن ننفي إن كان لها محكات مع الحضارات الأخرى . بمعنى أنها أثرت وتأثرت مع مظاهر الثقافة الصادرة والواردة ، ولا نستطيع أن نضع ملامح هذه الهوية في شخصية الإنسان المؤمن بعقيدته ، واحترام عقيدة غيره ، الصابر لمقدراته المرتبطة بأرضه في الرخاء والفرح والأحزان تكون المشاركة بصدق العواطف ، وفي أزمات الخطر يتجلى الوعي الجماعى في المواقف والتوحد في الفداء ، ما زالت الشخصية المصرية تعى موروثة الثقافة عن الأجداد ، وما زالت للعادات والتقاليد المصرية ما تميز شخصيتها المجتمعية التي تلازمت مع المسار التاريخي في كل عصور حضارتها حتى تاريخنا المعاصر .

الجزء الخامس

بحوث ودراسات للمؤلف

- تمهيد.
- الفصل العاشر: إخميم والتراث الحضاري في فن النسيج.
- الفصل الحادي عشر : قريتان نوبيتان .
- الفصل الثاني عشر : قرية بنى هلال .
- الفصل الثالث عشر : مجتمع الصيد .
- الفصل الرابع عشر : جماعات الغجر .

تمهيد :

بداية ، تقوم ملامح هذا الجزء من بحوث المؤلف في مجالات المجتمع الريفي ، الذى تكون القرية وحدته الأساسية ، وقد أخذ الآن نصيباً متزايداً من اهتمام العلماء ، وعلى الأخص المشتغلين بالدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية ، حتى أن " روبرت ردفيلد R. Red Field " * يرى أن موضوع الدراسة في هذا العلم لابد أن يتحول إلى دراسة المجتمعات القروية التى تعتبر ثقافتها جزءاً من ثقافة أكبر ، وهى من الناحية الفنية مرتبطة بأحد المذنبات القديمة ، الأمر الذى يؤدى إلى تعديل في خطط الدراسة المتبعة في دراسة الشعوب البدائية المنعزلة والمكتفية بذاتها والتى لكل منها ثقافة متميزة ، ويقول في هذا الصدد ، لسنا نريد أن ندرس الثقافات والتى لكل منها ثقافة متميزة ، ويقول في هذا الصدد ، لسنا نريد أن ندرس الثقافات ، ولكننا نريد أن ندرس الثقافة كما هي موجودة في المذنبات القديمة ولكن الآن ، وفي أجزائها المختلفة ، وعلى الأخص المجتمعات القروية .

وقد درس " ردفيلد " في عام ١٩٣١ بالاشتراك مع " الفونسوفيللا Alfonso Villa " إحدى قرى المكسيك ثم عاد لدراساتها بعد ذلك عام ١٩٤٨ لدراسة مدى التغير الذى طرأ على القرية منذ دراستها لأول مرة ، وقد تابعه في هذا الاتجاه عدد من الباحثين درسوا ولا زالوا يدرسون مجتمعات قروية في مختلف أنحاء العالم وخصوصاً في آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية ، مثل دراسة " جون امبرى G. Embree " لقرية يابانية ،

* روبرت ردفيلد : أنثروبولوجست أمريكى ولد عام ١٨٩٧ ، عمل أستاذاً للأنثروبولوجيا فى جامعة شيكاغو ثم كورنيل وبعدها عمل باحثاً فى معهد كارنجى وتم تكليفه بالإشراف على الدراسات الأنثروبولوجية والأثنولوجية فى الفترة من ١٩٣٠م - ١٩٤٦م .

ودوبيه لقرية هندية ، و " يانج Yang " لقرية صينية ، وتتبع ذلك محاولات لعقد دراسات مقارنة على أساس اختيار النموذج الذى يمثل عدة مجتمعات محلية خصوصاً في الصين والهند (غيث : ص ١ - ٢).

أما بالنسبة للدراسات الأنثروبولوجيا للحياة الثقافية في القرى الأوروبية فقد جاءت الدراسات المعاصرة مع أعمال " ردفيلد " أحد العلماء الرواد البارزين في مجال دراسة المجتمع القروى بين الأنثروبولوجيين الاجتماعيين ولقد كانت دراساته التى قام بها ذات أهمية كبيرة لأنها كشفت الستار عن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات القروية النامية ، التى واجهت مشكلات عديدة تحت تأثير الحضارة الحديثة واضمحلال نفوذ الدين والقيم الاجتماعية التقليدية ، فقد كانت المجتمعات التقليدية التى سبقت ظهور الثورة الصناعية في أوربا تقوم على مجموعة من التنظيمات تتحكم في جوانب نشاطها وتدير علاقاتها ، فكانت الأسرة والدين والقرية ثالوثاً بنظم سلوك الأفراد ، و يقيم عليها الضبط الاجتماعي ويرسم هدف المجتمع ووسيلته إلى ذلك الهدف ، وكانت النظم الاقتصادية التى تقوم خارج المنزل أو القرية قليلة وغير متطورة ولم تكن هناك ضرورات حيوية لمثل ذلك النوع من الاقتصاد الذى يقوم على التخصص وتنوع الحاجات والمطلب ، ولم يكن أثر الحكومة المركزية على حياة المواطنين اليومية كبيراً في نطاق الحقوق أو الواجبات المتبادلة ، وكان هذا إلى حد كبير هو حال المجتمعات التى ظلت بعيدة عن نمط الحضارة الصناعية و هي المجتمعات المهيئة للنمو ، فاهتز كيان المجتمع القروى الذى لم يعد الآن ذا دور إيجابى في النظام الاقتصادي ، وسلبيته المدنية كل مصادر قوته التاريخية ، وكذلك قل أثر الدين على النظام الاجتماعي ، وارتد دوره الثقافي والاجتماعي إلى الوراء . وورثت المؤسسات المدنية والتشريعات الوضعية أهم مقومات وجوده .

الاجتماعي في المجتمعات الحديثة ، وهذا لا يعنى أن الدور الروحي للدين لم يعد قائماً ، ولكن يعنى أن التخصص وتقسيم العمل الذى تقوم عليه الحياة المدنية المعاصرة قد تسلل إلى بعض المناطق الرئيسية التى كان يعمل فيها النشاط الديني كما في المجتمع الغربي .

وترجع أهمية " ردفيك " الكبرى بالنسبة للأنثروبولوجيا الأمريكية من أنه طبق المنهج الأنثروبولوجي - الذى كان مقصوراً في البداية على دراسة ما يعرف باسم الثقافات البدائية أو المجتمعات المحلية البدائية (وبصفة خاصة دراسة القبائل) في دراسة المجتمعات المحلية من داخل الثقافات الراقية ، أو ما أطلق عليه مفهوم " المجتمع الشعبى Folk Society " وقد طبق " ردفيك " هذه النظرة الجديدة في دراسة بعض المجتمعات المحلية في أمريكا الوسطى - لاسيما في كتابه " تبوزتلان . قرية مكسيكية " ثم لخصها في أحدث مؤلفاته موضوع الترجمة المجتمع القروي وثقافته ، وتعد دراسة المجتمع القروي - في الواقع - من الملامح الأساسية للدراسات الأنثروبولوجيا في القرن العشرين ويعتبر " ردفيك " رائداً بارزاً في هذا المجال .

وقد خلاص " ردفيك " من دراسته على المجتمعات القروية في أمريكا الوسطى إلى فكرة " النموذج Typology " التى يمكن أن يفسر بها عملية التطور الحضاري ، وتعرف هذه النظرية باسم " الاستمرار من البدائي للمدينة Folk-Urban " وتصور تلك النظرية نموذجاً للحياة البدائية البسيطة التى نجدها أساساً في القبائل والقرى الصغيرة ، واتخذت النظرية من ذلك النموذج البدائي نقطة ابتداء لعملية تطور الحضارات والمجتمعات الإنسانية ، وتصور النظرية كذلك وجود خط يمثل مراحل التطور ويبدأ عند نموذج المجتمع البدائي الذى أطلق عليه " ردفيك " اسم

المجتمع الشعبى ، وتشمل المساحة بين نقطتى البدء والانتهاء (التصنيفان الاستقطابيان Polar اللذان وضعهما ردفيلد) مراحل تطويرية متعددة تمثل مجتمعات أخرى ، وقد حدد ردفيلد مميزات وخصائص هذا المجتمع البسيط من أنه مجتمع صغير منعزل وأمن متجانس يتميز بإحساس قوى بالتضامن الجماعى ، أضف إلى هذا مميزات اقتصادية هامة تتلخص في بساطة التكنولوجيا ، والنشاط الإنتاجى المشترك والاستقلال الاقتصادى ، وعدم التخصص أو تقسيم العمل نتيجة للتخلف التكنولوجى ، أما عن خصائص السلوك الاجتماعى في هذا المجتمع فهو سلوك منمط Patterned يتميز بأنه تقليدى Tradition وتلقائى Spontaneous وشخصى لا يحتمل النقد Personal and Uncritical ومن أهم خصائص هذا المجتمع أيضاً أنه مجتمع عائلى حيث يحدد النسق القرابى معظم أنماط ومظاهر السلوك الاجتماعى للفرد والجماعة ، على السواء ، كما تتميز أحكام أفراد هذا المجتمع بأنها شخصية ذاتية وعاطفية لا منطقية ، ويلاحظ أن هذا المجتمع تكثر فيه أيضاً المسائل الخاصة بالسحر والشعوذة بين أفرادهم لإيمانهم بالقوى الخارقة للطبيعة .

أما المجتمع الحضرى (وهو النموذج المثالى Ideal Type الثانى عند " ردفيلد " الذى يمثل المفهوم الاستقطابى المقابل لمفهوم المجتمع الشعبى) فيتميز بخصائص مناقضة لخصائص المجتمع الشعبى منها كبر الحجم والتعقد والتباين وتقسيم العمل ، وارتفاع سلوك أفرادهم ، وعدم التجانس ، والتفكك وسيادة القانون ، وتقدم العلوم وسيادة الروح والفردية والاتجاه الدنيوى المادى أما عن خط التطور الذى يربط بين النموذجين فقد أطلق عليه Secularization ردفيلد اصطلاح استمرار

. Continuum

ونستطيع أن ندرك الآن أن " ردفيلد " يعد المجتمع القروى شكلاً من أشكال المجتمع الشعبى وهو رأى - فيما يرى " اريكسون Erixon " يمكن الأخذ به من وجهة النظر التصنيفية المنطقية ، أما من الوجهة التاريخية فهذه الثنائية غير ملائمة ، ويجب أن يكون المقابل الحقيقى للمجتمع الحضرى هو المجتمع القروى ويرى " أبرت اسكيرود A. Eskerod " أن هناك اليوم مجتمعات محلية ريفية عديدة ، ولا يمكن إدخالها في فئة المجتمعات الحضرية طبعاً .

ونود أن ننبه الأذهان إلى مفهوم (المجتمع الشعبى) كما وضعه " ردفيلد " هو عبارة عن تشييد أو بناء نظرى عقلى Mental Constract أى نموذج مثالى تصورى لا يوجد في الواقع ، وهو يقارب مفهوم المجتمع البدائي أو المتخلف ، وبالتالي يمكن أن يدخل في نطاق كلاً من المجتمع البدائي والمجتمع القروى ، طالما أن خصائص هذا المجتمع التى ذكرها ردفيلد تنطبق معظمها أو كلها على المجتمع الحقيقى الذى نورد دراسته سواء أكان مجتمعاً بدائياً أو قروياً ، وبالنسبة للمقياس الذى وضعه ردفيلد يمكن استخدامه لتحديد موضع المجتمع الذى ترغب في دراسته ، عن طريق مقارنة خصائص المجتمع الشعبى بالمجتمعين النموذجيين ، وقد يوضع المجتمع الذى تدرسه بالقرب من نموذج المجتمع الشعبى إذا كانت خصائصه تشبه هذا النموذج ، أو يوضع بالقرب من نموذج المجتمع الحضرى إذا كانت خصائصه تشبه خصائص نموذج المجتمع الحضرى .

وفي ضوء الخصائص التى ذكرها " ردفيلد " يذهب العادلى إلى حقيقة أساسية متفق عليها ، وهى أن الفلاح بالنسبة " لردفيلد " هو

عبارة عن مكانة حضارية Cultural Status وليس مهنة (حرفية) Occupational Status كما ذهب إلى ذلك عالم الاجتماع " جوليان ستيوارد Julain Steward " ويعنى هذا أن الفلاح هو حامل للثقافة القروية ، وليس مجرد شخص يمتهن الزراعة ليست فقط مهنة وإنما هي كل ثقافي متكامل .

ولقد انت هي " ردفيلد " من دراساته الميدانية على المجتمعات القروية إلى حقيقة أساسية مؤداها أن البناء الاجتماعي هو المحور الأساسي لاختبار كل مظاهر حياة المجتمع المحلي ، ولذلك فإن كثيراً من المظاهر الاقتصادية والممارسات السرية والدينية هي تعبير عن البناء الاجتماعي ، بل أن جزءاً هاماً من الاتجاه السلوكي الأخلاقي يحكمه مفهوم الصواب المرتبط أساساً بالمطلب والالتزامات الاجتماعية نحو الأقارب وغيرهم من الناس والمرتبط كذلك بفكرة الأدوار الاجتماعية التي تصنع البناء الاجتماعي ذاته (العادلى : ص ٥) .

وعند هذه النقطة بالذات يوضح " راد كليف براون " البناء الاجتماعي من خلال دراسات في جزر الإندمان في جنوب أفريقيا وأهالي أستراليا الأصليين ، ويستشهد بالنظام التوتمي من خلال هذه الدراسات التي تكشف عن الوظيفة الاجتماعية لهذا النظام في المجتمع البدائي ، وهو يؤلف جزءاً هاماً في شق المعتقدات والعادات في تلك المجتمعات ، كما يعكس بوضوح نمط العلاقات التي يوجدها المجتمع بين الناس وبقية الكائنات من حيوان ونبات وكذلك قوى الطبيعة من رعد وبرق ومطر.

وهو يعنى بذلك موضوع أكبر وأعم بين العلاقات القائمة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه وميل الإنسان في بعض الأحوال تقديس القوى الطبيعية التي توجد في هذا العالم أو تقديس أنواع وفضائل من الحيوان والنبات (أبو زيد : ص ٩٢) ، والواقع أن مفهوم البناء الاجتماعي

كغيره من المفاهيم السوسولوجية والأنثولوجية يشيران إلى معان عدة ، وإن كانت هناك عناصر أساسية يجمع عليها الأنثروبولوجيون والسوسولوجيون لاسيما هؤلاء الذين لهم اهتمامات بالدراسات العقلية في المجتمعات الصغيرة ، التي يمكن فيها تحديد عناصر ومظاهر البناء الاجتماعي وخصائصه في سهولة ويسر ، وعلى أية حال فمن المهم الوقوف في دراسة البناء الاجتماعي The Total Network of Social Relations على الشبكة الكلية للعلاقات الاجتماعية وهذا هو التعريف الذي وضعه " راد كليف براون " للبناء الاجتماعي ، وهذا يثبت أن الوقوف على طبيعة ومشخصات شبكة العلاقات والروابط الاجتماعية وما سيتتبع ذلك بالطبع من دراسة النظم الاجتماعية القائمة بصفاتها انعكاساً للبناء الاجتماعي ودرجة تأثيره به ، تكون صلب الاهتمام الدراسي في ميدان البناء الاجتماعي ، ويُعد " ردفيلد " رائداً بلا منازع في ميدان دراسة المجتمع القروي وقد قام من بعده عدد كبير من الأنثروبولوجيين بدراسات على نماذج مختلفة من مجتمعات قروية في أنحاء متفرقة من العالم وقد اتخذت كثير من هذه الدراسات اتجاهات متعددة باتجاهات التخصص ، كما أصبحت تعتمد في تحليلها وتفسيرها على نتائج البحوث التاريخية والأثرية والجغرافية والثقافية ، ولاشك أن بناء المجتمع القروي له علاقة حميمة بالمكان وتاريخه وتراثه الحضاري ، بما فيه من أساطير ومعتقدات وعادات وتقاليد وشعائر عقائدية ، وحرف إنتاجية وفنون لها ميراثها الفولكلورية .

وهكذا أضحت الاهتمام بدراسة المجتمعات القروية يشكل أحد تيارات البحث الرئيسية المعاصرة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية . وتجدر الإشارة هنا ، أن للمؤلف خمس بحوث في الأنثروبولوجيا الثقافية ، اثنتان في محافظة سوهاج ، وهما قرية بنى بهلال ، وإخميم والتراث الحضاري في فن النسيج ، واثنتان في محافظة أسوان ، وهما قريتان نوبيتان ومجتمع الصيد بعد ذلك ، دراسة لجماعات الفجر .

الفصل العاشر

إخميم والتراث الحضاري

في

فن النسيج

إخميم والتراث الحضاري في فن النسيج

استطاعت الجهود الرائدة للباحثين وعلماء المصريات المشتغلين بدراسة عصور الحضارة المصرية أن تكشف حفائهم الأثرية زخماً تراثياً لفنون النسيج اليدوي ، وما ينطوي عليه من تراث ثقافي يعبر عن سيرة هذا الفن .

والتراث الذي نعنيه بهذا الفن هو ما تنقل منه من جيل إلى آخر ، وحقيقة المعنى لفهوم التراث نجده يرادف للثقافة ، قد ظهر تعريفه بشكل محدد بأنه شكل تعاقبي يتناقل اجتماعياً ويصمد عبر الزمن ولقد اهتم علماء الآثار الأمريكيون – بصفة خاصة بمفهوم التراث ، وجاء وصفه عند ماك جريجور M. C Gregor بأنه الخصائص البشرية العميقة الجذور على نحو أو آخر أي الاتجاهات الثابتة أو الطرق الثابتة في أداء الأشياء التي تتناقل من جيل إلى آخر كما تناوله جوجن Goggin بأنه أسلوب متميز من أساليب الحياة -كما ينعكس في مختلف جوانب الثقافة ، يمتد خلال فترة زمنية معينة وتظهر عليه التغيرات الثقافية الداخلية العادية، ولكنه تميز طوال تلك الفترة بوحدة أساسية مستمرة ، ويكشف لنا التعريفان الأخيران اتجاهاً يتساوى فيه التراث بالثقافة.

ولقد أصبح هذا التحديد للمفهوم ذا أهمية كبرى في علم الآثار ، حيث يعنى استمرارية ثقافية على نطاق واسع في مجالي الزمان والمكان لتحديد على أساس التشكيلات المستمرة في التكنولوجيا المختلفة أو في الثقافة المتبقية الكلية ، التي تمثل فترة زمنية طويلة نسبياً وحيزاً مكانياً متفاوتاً نوعياً ولكنه متميز بيئياً (إيكه : ص ٨٩) .

ولقد أخذنا بهذه المعاني في التراث الحضاري في فن النسيج بإخميم ، ولذا أصبح لزاماً أن يعرف هذا المعنى وملامحه وآلياته وأهميته في النسق

المتعاقب للحضارة المصرية .

ملاحح فن النسيج :

ومن أهم ملاحح هذا الفن حيكته التى حملت اسم مصر ، وهو ما شجع الأباطرة والملوك والخلفاء ورجال الدين أن اختصوه في ملابسهم الرسمية ، وكان من أبرز علاماته المتصل القيمى في إهداء المقوقس هذا النسيج إلى رسول الله ﷺ .

وأياً كانت الاتجاهات في تفسير تاريخ هذا الفن وتحديد معالم عصره فإنه لا يمكن تجاهل التشكيل البصرى فيه ، وما يحمله من رموز ومعانى عقائدية تجسد ظروف الزمان والمكان ، واجدها فرصة ملائمة ، ومفتاح أساسى لفهم تراث هذا الفن بآثره وتأثيره في ثقافة مجتمعات عصره ، ارتكازاً على المنهج العلمى للأنثروبولوجيا الثقافية الذى يمكن الانتفاع به في التحليل والتفسير ، بجانب ذلك فإن الدراسات الأنثروبولوجية للظاهرة الثقافية في حدودها الجغرافية وما يمكن أن نتوصل إليه من نتائج ومعلومات قد تسهم إلى حد كبير في إعادة صياغة السياسة التنموية وتشكلها بالنسبة للصناعات الحرفية .

إن اختيار حرفة النسيج اليدوى في أخميم ورصد فنون صناعته المتوافرة في المتحف المصرى تضيف عليه من تراث حضارى يكشف على أن أخميم كانت من أهم مراكز هذه الحرفة في عصور الحضارة المصرية بالرغم من تعدد هذه المراكز في أقاليم مصر ، إلا أن هذه الأقاليم لم تشهد ازدهاراً كما شهدته أخميم ، ولكن لا يعنى ذلك أنها وحدة إقليمية قائمة بذاتها ولكنها كانت تؤلف مع الأقاليم الأخرى (٢٢) وحدة بالوجه القبلى و (٢٠ بالوجه البحرى) و هي تمثل وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية في البناء الكلى للحضارة المصرية .

إن ما خلد تراث حرفة صناعة النسيج في حضارة مصر . هو إبداع

الفكر الذى جسده الفنان المصرى فى تشكيلاته البصرية التى صور فيها الأساطير والخيالات ورموزه الجنائزية والعقائدية على جدران المعابد والمسلات ، وغرف الدفن وتوابيت الموميات وأدواتهم الحياتية ، والمنسوجات والأغطية والملابس وأكفان المومياة .

ومن البديهي أن التراث المعرفى لهذا الفن هو محصلة طبيعية لعوامل ثقافية وحضارية تفاعلت مع عقيدة الفنان المصرى الذى صاغ لنفسه ومن خلالها فلسفته التصويرية على أرض مصر ، وبهذا حقق هذا الفن النسيجى انتشاراً واسعاً ، تخطى الحدود الجغرافية لمصر إلى حدود الحضارات الأخرى .

ومع كل ذلك فمن العسير أن ننكر أن فن حرفة النسيج اليدوى فى عصور الحضارة المصرية قد مضى تاريخه ، بمعنى تاريخ عصوره ، دون أن يترك ظلاله على الميراث الثقافى والقيمى للمجتمع المصرى من جيل إلى جيل ، إلا أننا نستطيع القول ، أن هذه القيم الثقافية هي أساس الوحدة المصرية التى عايشتها وتعيشها فى كنف الترابط والتماسك بين أبناء جيل الحرفة الواحدة ، ثم التتابع والاستمرار لكافة أجيال الحرف .

ومن المسائل الأساسية ذات الأهمية المحورية فى هذه الدراسة أنها تتناول موضوعات جوهرية ترتبط بعلاقة فن حرفة النسيج اليدوى بعصور الحضارة المصرية ، و هي تشكل حلقات ترتبط بعلاقة فن حرفة النسيج اليدوى بعصور الحضارة المصرية ، و هي تشكل حلقات متصلة فى مسيرتها وأعنى بالمسار هنا الطبيعة المحلية للتغير الاجتماعى ، وبما أن الماضى أباً للمستقبل فإن تطور أى ظاهرة مجتمعية - ثقافية - لا يمكن تفسيرها إلا بالرجوع إلى الماضى وحلقاته التاريخية ، ومن خلال هذه الحلقات نستطيع أن نشكل الإطار الأكاديمى للدراسة الذى يتمثل فى المنظور الأنثروبولوجى والتاريخى بمحاولة البحث فى أغوار العصور الفرعونية والإغريقية والرومانية والمسيحية والإسلامية . وعلى هذا

تلتقى الأنثروبولوجيا مع التاريخ الاجتماعي في وصف العلاقة بين الفن وأشكال التغير الاجتماعي والثقافي .

لقد نظر علماء الأنثروبولوجيا إلى الفن في العصور القديمة على أنه تعبير عن التوحد بالمجتمع ، بينما يستهدف عند شعوب الحضارة إثراء العقل والعواطف والسمو بهما ، وتبرز مؤلفات علماء الاجتماع خلال القرن العشرين بحوثاً متخصصة في هذا الميدان ، وتميل هذه المؤلفات إلى تناول موضوعات للفن من وجهة نظر تاريخية وإن كان " لالو " - من علماء الجمال يقدم إطاراً لوضع علم اجتماع شامل للفن ، من حيث علاقته بالبيئة الاجتماعية ، مع توجيه عناية خاصة للنظم الدينية والعائلية والسياسية ، كما يناقش أوجه الاختلاف بين الفن الشائع وفن جماعات الصفوة مع الوضع في الاعتبار الدور الاجتماعي للفنان .

ويعتبر كتاب " سوروكين Sorokin " الديناميات الاجتماعية والثقافية من المجلد الأول بعنوان " تقلبات الأشكال الفنية " أكثر المؤلفات طموحاً وشمولاً في هذا الميدان ، ويتميز بأنه يربط بين وجهات النظر بين عالم الاجتماع ومؤرخ الفن وفيلسوف الفن ، وقد درس " سوروكين " أشكال الفن التاريخية المتنوعة وذلك لاختيار نظرية عامة في التغير الاجتماعي والثقافي وقد عرض في مجلدات أخرى من هذا المؤلف الضخم لشواهد التغير في الدين والقانون والعلوم والأخلاق وذلك في محاولة لتمييز الأنماط التي يمكن اعتبارها قوانين ، أو مبادئ عامة عن تلك التي أطلق عليها العملية الثقافية الاجتماعية ، فهو يدرس الفن من أجل التوصل إلى مفاتيح العمليات العامة للتأمل الثقافي والتغير الثقافي ، وقد خلص " سوروكين " من دراسته لطائفة واسعة من مواد التاريخ الفني في ميادين الأدب والموسيقى والرسم والنحت والعمارة .

ويعتقد " سوروكين " أنه اكتشف شواهد غزيرة على أن الفنون

المختلفة تتقلب على مدى التاريخ بين نوعين استقطابين تصوريين من الفنون هما عقلى Ideational، وحسى Sensate ويشير النوع الأول إلى الفن الذى يجسم الخصائص الدينية والنمطية إلى عوامل أخرى ، بينما يشير الثانى إلى الفنون الحياتية المجسوسة ، وقد استخدم هذه الأنماط التصويرية في تفسير التغيرات في أسلوب الرسم وموضوعاته ، وذلك على مدى خمسة وعشرين قرناً من الزمن (الجوهري : ص ٤٤٩) معنى هذا أن الفن يعبر عن صورة الزمن الذى صاغ فكره ووجوده في عقل الفنان الذى أبدع التشكيل الرمزي في تصوره .

إن الجوهر الحقيقي للفن هو التعبير عن العواطف والأفكار ونقلها في صور رمزية، وإذا أخذناه - أى الفن - بمعناه الواسع نجده يشمل الفنان وموضوعه في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي ، يعبر فيه وبه عن بيئته وفلسفته الحياتية .

ومن هنا ترتبط المعرفة الفنية بالبناء الاجتماعي — أن صور الإبداع التشكيلي لفنان يمكن النظر إليه من وجهات نظر متعددة ، بتعدد مجالات الفن وأشكاله ، ومن هنا نجد أن الأساليب المعقدة في هذا البحث تفرض تجزئة ميادين الفن واختيار فناً واحداً منها يتمشى مع طبيعة البحث .

وإذا ما طبقنا جهود البحث على فن حرفة النسيج في عصور الحضارة المصرية باخميم ، نجد أن الفنان المصرى أبدع التشكيل الرمزي في نسجه ، بعد أن صاغ فيه فنون العصر السابقة عليه وبعد أن حسمها وأعاد صياغتها لتناسب عصره ، وفي كل الأحوال . كان محورها فناً مصرياً طالما هي على أرض مصر ، ولعل شواهد التاريخ أكدتها من خلال الحفائر واستخراج هذا الركam التاريخي من التراث الإنساني . الذى تحتفظ بنماذجه المتاحف المصرية والمتاحف العالمية .

وحينما نتحدث عن فن النسيج وما ينطوى عليه من تشكيلات

محبوكة برسومها وألوانها ، نستطيع أن نعرفها بأنها أسلوب رمزى لقدرات الفنان الذى يتبع قواعد متسقة فى التعبير فى فن التشكيل البصرى ، يعبر فيه عن موضوعات تتمثل فيها علاقة الإنسان بعالمه ، أو برموز آلهته ، أو قدسيته ، أو أشكال لقوى يقلسها أو يخشاها ، صانعاً منها متصلاً بين عالمه وعالم هذه القوى (أوسر : ص ١٥٤ ، ١٦٦) .

وعلى سبيل المثال نجده يصور شجرة الهميز المقدسة التى ترتبط بالإلهة حتحور إله الحب ، وزهرة اللوتس التى تحكى أسطورة نبتتها من الماء الأول ويجلس فيها طفل الشمس ، كما صور الأوزة التى تدور حولها قصة خروجها أثناء الظلام من بيضة طائر مائى ، فحولت الظلام إلى نهار ، فهي الشمس التى طارت صائحة ، كما يصور الشمس على هيئة صقر ، أما النجوم فيخص الفنان المصرى منها نجمين ، الأول يظهر فى شهر يوليو وهو بشير الصباح بفيضان نهر النيل ، أما النجم الثانى فكان بشير حصاد العنب ، والذى يوافق شهرى يونيو ويوليو ، ويعتبر هذان النجمان من الكائنات المقدسة وجعل المصريون منهما ألّهين ، أما الثعبان * فهو يعد الخادم الخطر الذى يحرق أعداء الآلة بأنفاسه النارية هو الذى يزين جبين الملك ، ومن ثم لا يستطيع الأعداء أن تمس الآلة بمكروه (إرمان : ص ٢) وهناك الصور التى سجلها الفنان المصرى كصورة التمساح * المعروف باسم سوبك وهو الذى ظهر كمعبود الحياة والنباتات فوق شواطئ الدلتا كما يعتبر إلهة المياه .

أما القطعة فهي ترمز إلى الآلة المصرية باسنت ، كما ترمز أيضاً إلى القمر لأنها من حيوانات الليل ، تتسع عينها فى ليلة البدر كما أنها كثيرة النسل ، وكثيراً ما اختار الفنان قطعان الحيوانات مثل التيس والثور

* يلاحظ أن بعض النساء يضعن أساور فى معاصمهن على شكل الثعبان .

* يلاحظ وضع تماسيح محنطة على بعض أبواب مساكن القرى المصرية .

والبقرة ليشكل من خلالها أساطيره العقائدية والفنية .

لقد دفعت الأساطير حول هذه الكائنات أن أنقسم الناس نحوها ، بعضهم ينظر إليها بالحب والتقديس والبعض الآخر تخشاها . ونلمس ذلك في مختلف عصور الحضارة المصرية ، ومن هنا يبدو ازدهار الأشكال في عصر وضمورها في عصر آخر قد يختفي البعض منها ويظهر غيرها حسب قناعة المصرى بأساطيره.

ومن هنا يمكن القول أن المصرى في نسيجه وتشكيل صورهِ الرمزية فيها يعبر عن الشخصية المصرية الجماعية بكل ما تحتويه الأساطير والمعتقدات ، وإلا لما وجدت قبولا في استمرارها وبقائها على مدار السنين ، لكى تحكى قصة كل عصر في مراحل الحضارة المصرية ، وهو ما نلمسه من الرموز التى تكون نماذج من الأساطير وصورة الحياة ، وهو بذلك يعبر عن طبيعة مجتمعه .

المنظور التاريخي :

إن تتبع التطور التاريخي لمسيرة فنون حرفة النسيج اليدوى في الحضارة المصرية يساعد على تصورنا للبناء الاجتماعي في تاريخ عصور الحضارة المصرية وفنون هذه الحرفة ، ومع ذلك ليس من السهل رسم صورة صادقة لتاريخ هذه الحرفة في عصر ما قبل التاريخ ، لندرة المصادر التاريخية والآثار المادية التى توضح الوسائل والطرق التكنيكية التى كانت متبعة في غزل خيوط النسيج الكتانية التى عثر عليها " يونكر Yunker " الألمانى في الحفائر التى أدت إلى اكتشاف معابد مره ببنى سلامة الواقعة على حافة الدلتا الغربية ، كما عثر في حفائر الفيوم على رسوم توضح طريقة نسيج الأقمشة التى كانت مستعملة في العصر الحجري الحديث ، وفي عصر الأسرة الأولى كان نسيج الكتان قد بلغ درجة من الإتقان يضارع أجود أنواع العصر الحديث من حيث جمال المظهر ودقة

الصناعة ، ومن هذه النماذج ما هو مودع في متحفى المتروبوليتان بنيويورك ، وكوبنهاجن (ماهر : ص ٢٨) .

وفي ضوء تنوع المهارات الفنية ، نجد نماذج معروضة في المتحف المصرى ، تختلف في الطول والشكل والألوان والزخارف المطعمة بالمجوهرات اكتشفت من خلال أعمال الأثريين ، ففي مقابر الدير البحرى بالقرب من طيبة اكتشفت ملاءة من الكتان المنسوج بلغ طولها ٢٠ متراً ، يرجع تاريخها للأسرة الحادية عشرة ، ورداء من الكتان مطرزاً بقشور من الذهب بحيث تظهر قطعة المنسوج على هيئة جلد فهد صنعت مخالفته من الفضة (كانت الفضة لها ندرتها في تلك الفترة) ، والملاحظ أن بعض العباءات المصنوعة من الجلد كان يلبسها طبقة الكهنة القدامى أثناء أداء المراسم الدينية ، وطبقاً لعقيدتهم الدينية كان الملك " توت عنخ آمون " هو الكاهن الأعظم لجميع الآلهة .

ومن النماذج المنسوجة الأخرى المعروضة بالمتحف المصرى جزء من قطعة زخرفت بصوف مطرز بالخرز الأزرق ، بالإضافة إلى قفازات مصنوعة من الكتان مطرزة بزخارف اللوتس .

هذا بجانب رداء من الكتان له حفات مزركشة ملونة وفي وسطه تطريز بالأبرة ، ورداء كهنوتى مصنوع من كتان مطرز ، وشال من الكتان تتخلله خطوط زرقاء وأخرى ذات أطراف وشراشيب ، وأخرى سمراء وحول أطرافه صور طيور ، هذا بجانب قماش من السجاف المنسوجة للأسرة الثامنة عشر .

وفي تعليق " سعاد ماهر " على هذه المنسوجات تقول (لقد ضرب المصريون بهم وافر في صناعة الكتان وبلغوا فيه درجة عظيمة من الروعة والكمال يعز الوصول إليها حتى الوقت الحاضر ، رغم التقدم الكبير الذى أدخله التطور الآلى ، إذ بلغت بعض المنسوجات المصرية القديمة الملوف بها الموميات خاصة القطع التى وجدت في مقبرة " تحتمس الثالث " و هي من

الدقة ما يجعلها تحاكي أدق أنواع الوسيلتين الهندي أو الكريب جورجيت. وبالنسبة للتطور الزخرفي فقد بدأت ملامح تشكيلة في القرن الرابع إلى الخامس الميلادي ، فقد ظهرت زخارف مقتبسة من الفن الإغريقي الروماني ، الذي كان منتشراً في البلاد الواقعة في حوض البحر الأبيض المتوسط وتغلغل الثقافة الإغريقية في مصر قرابة ثمانية قرون ، و هي الفترة التي شكلت زخارف منسوجات هذه الفترة بمناظر تشكيلية مثل الفرسان في حالة صراع مع وحوش مفترسة ورسم حيوان الكنتور وهو حيوان نصفه الأعلى آدمي والخلفي حيواني وهو مأخوذ من الأصل من الفنون الإيرانية القديمة ، كما استعملت رسوم النباتات والأزهار والزهرات والفاكهة بأنواعها خاصة فاكهة الرمان .

ومن الأساطير اليونانية في الرسوم التشكيلية على المنسوجات قصة الملكة التي كانت ترمز إلى Tyndareus زوجة ملك اسبرطة مع Jupiter متخفياً في شكل بجعة (ماهر : ص ٣٠ ، ٣٧ ، ٢٨) .

وفي العصر القبطي دلت الحفائر التي قام بها " فيرور Ferror " في أخميم على أن زخارف المنسوجات أخذت أشكالاً هندسية ورموزاً وقصص دينية كالصلب وصور القديسين والبشارة ، وصور الطيور كالطاووس وهو يمثل عندهم رمز الخلود ، والهلب ويرمز إلى الأمل (لقد أخذت كثير من هذه القطع إلى المتاحف الأوروبية) .

الواضح أن فنون هذه الحرفة ، تأثرت بالعقيدة الدينية وهو ما يبدو أيضاً في صور الشهداء والقسسس والرهبان والفرسان ، وبعض الطيور والحيوانات الأليفة كالأرانب والحملان ، وبعض النباتات ، وسعف النخيل وخاصة شجرة الكرم وأوراقها ، ورسم السمكة (ترمز إلى المسيح كما تناولتها الحروف الأولى Achtchus أكسوس التي تعنى المسيح) (محمود حسين : ص ٢٥) .

لم يقف الفنان القبطى عند التصوير التشكيلى المباشر للصور الطبيعية إنما حاول الأخذ من فنون الحضارات الأخرى ، فمثلاً صور Ariel والدرفيل يشكل يونس والحوت كما صور القديس الفارس كتطوير من صورة الإله حورس قاهر الشر (ست) عند المصريين ، وقصة الإله " أهورا مزدا " وإله الشر " هرمان " عند الفرس القدماء ، كما رسم الإله المصرى القديم مرتدياً الملابس الرومانية "ساحقاً التمساح " .

كل هذه الرموز تعطى فكرة على أن الفن المسيحى عامة ، والفن القبطى المصرى - خاصة - كان يخلط دائماً بين التقاليد والعادات والأساطير القديمة ، وبين العقائد والقصص الدينية (ماهر : ص ١٢٩) .

وبشكل عام ، يمكن القول أن هذه الخلط جاء في تعبيرات تشكيلية للفنان على نسيجة يصور الخير والشر بقوى غيبية تؤمن بسيطرتها عليه ، تتحكم فيه ، ولذلك رأى الفنان المصالحة معها ليكسب ودها .

الملاحظ من شواهد التشكيل الفنى في النسيج اليدوى أنه كان يغير من اتجاهاته الفنية حسب ظروف عصره والعقيدة السائدة ، ومع كل ذلك كانت الصورة التشكيلية لفنون الفراعنة ما زالت بصماتها واضحة في مضمون الصورة البصرية.

ومع دخول الإسلام لمصر بدأت التشكيلات الرمزية تتراجع بخطوات تدريجية ليحل مكانها رسوم الطيور والحيوانات ، وأنواع فنون الكتابة ، فكانت المنسوجات في عصر المماليك متأثرة إلى حد كبير بمنتجات الشرق الأقصى التى دخلها المغول في العصر الإسلامى ، وقد وجدت في مصر كثير من هذه المنسوجات ، وبعضها محفوظ في كنائس أوروبا ومتاحفها .

ومن أبرز الفنون التشكيلية في النسيج اليدوى في العصور الإسلامية " ابتكار الزخارف المكونة من الخط العربى ، فظهرت الآيات القرآنية المنسوجة " والشعر والزخرفة والخط العربى ، والخط الكوفي ، والخط الثلث ، والرقعة والنسخ ، والخط المورق الرسوم بزخرفة أوراق النباتات بالطريقة "

العربية " المتعددة الزخارف ، كما تشكلت منها لوحات للتبرك أو التراحم أو الاعتراز أو الذكرى ، كما تضمن بعضها آيات قرآنية وأسماء الرسل والأنبياء كلوحات فنية مزركشة بخيوط من الذهب (مصطفى حسين : ص ٥٩ - ٦٠) .

ولقد اكتشفت مثل هذه النماذج في بلدة الفرمة قرب أسيوط ، وفي أرمنت ودرنكة وفي اطلال الفسطاط ، وفي دراسة هذه النماذج أثبت العالم الأمريكى المتخصص في تاريخ الفنون الإسلامية " ديمانند Dimand " أن طريقة استخدام الخيوط الذهبية في هذه المنسوجات تدل على أصالتها الإسلامية ، وليست من ابتكار البيزنطيين .

وفي العصر الفاطمى كان يزين النسيج بشريط يحتوى على زخارف هندسية أو نباتية أو حيوانية يحيطها برواز من الكتابة العربية على الجانبين ، وكانت الكتابات الكوفية ، في بادئ الأمر عباسية الأسلوب إلى أن تطورت إلى أسلوب جديد عرف بعد ذلك في العصر العباسى بإسم الكوفي المستجد ، وهو النوع الذى تنتهي بعض حروفه بفروع نباتية .

وفي العصر المملوكى استخدمت الزخارف النباتية كأوراق الشجر الطبيعة ورسوم الطيور ، والحيوانات ، والأشكال آدمية .

المشاهد أن المنسوجات المصنوعة في الأقطار الإسلامية بكل نقوشها استطاعت الانتشار في دول أوروبا ، خاصة في القرن العاشر الميلادى حينما عبر العرب جبال الألب إلى وسط أوروبا ، ونشروا حضارتهم في سويسرا وفرنسا وألمانيا ، وتوسعوا في التجارة مع هذه البلاد ، وخاصة المنسوجات الحريرية والقطنية " التى كانوا يجلبونها معهم في الشرق الأوروبى ، ودمشق وبغداد ، والإسكندرية ومن الشرق الأقصى والهند والصين .

وكان للعرب في هذا الوقت السيطرة التامة على البحار بفضل أسطولهم البحرى العظيم ، وامتدت رحلاتهم في أوروبا للتجارة إلى الدول

الاسكندنافية مثل السويد والفرويج وفنلندا والدنمارك .

كلما علم المسلمون أهل صقلية صناعة نسيج الحرير وزراعة الكتان وكيفية استخلاص أليافه وتحويلها إلى خيوط ، وذلك أثناء حكم العرب صقلية في القرن العاشر والحادى عشر الميلادى .

وعندما استولى " روجرز " الثانى ملك النورمان ١١٢٠م - ١١٥٤م على كورنت وارجوس والعاصمة بالرمو كان يرتدى الملابس العربية المطرزة بحروف عربية، وقد قلد النورمان المسلمين في صناعة النسيج ، وأنشئوا دوراً كثيراً للطراز ، واستعانوا بالنساجين العرب حتى بلغ الإنتاج للمنسوجات الحريرية الفاخرة ذات الطراز الإسلامى في هذه الجزيرة التميز والكمال ، خاصة في القرن الحادى عشر والرابع عشر الميلادى ، ويجدر بنا أن نذكر أن النفوذ والتجارة العربية امتدت إلى داخل الدولة الفرنسية ، عن طريق أسبانيا فادخلوا صناعة السجاجيد اليدوية التى تحولت بعد ذلك إلى نسيج الأبيسون والجبلان في فرنسا ، وانتشرت بعد ذلك إلى بلجيكا وهولندا حتى أوائل القرن الحادى عشر (مصطفى حسين : ص ٦٥) .

الواضح أن الانتشار الواسع الذى حققه فن نسيج الأنوال في كثير من دول العالم ، كان مركز إشعاعه الثقافى عصور الفراعنة ، التى صدرت طراز فنونه في موجات متلاحقة تصب في الحضارات الأخرى ، والشئ المثير في فنون هذا النسيج أنه أضفى مكانة في أرويته على التباين الطبقي في المجتمعات المستوردة ، كما كان في المجتمع المصرى .

صناعة النسيج والبناء الطبقي :

يبدو أن موضوع التباين الطبقي في مصر تمتد جذوره مع تاريخ حضارتها ويمكن أن نقرا عن هذه الحقيقة في نص عشر عليه الأثرى " فلندرز بترى " في مدينة أسيوط ، يرجع إلى بداية الأسرة الثانية عشرة ، يذكر شيئاً عن نظام هذه الطبقات ، فيبدأ النص بذكر الملك وموظفين

، ثم يذكر طبقتين فقط هما طبقة صغار الملاك من المزارعين وهم الذين يملكون مساحات كافية من الأراضي تمكنهم من التبرع بهبات عقائد للمعابد ، على حين تمثل طبقة الفلاحين أدنى طبقات المجتمع – ولم يذكر هذا النص شيئاً عن طبقة " رجال الدين أو الجيش " ، ولعل السبب في ذلك أن رجال الجيش في العصر الذي دون فيه هذا النص عصر الأسرة ١٢ لم يكونوا قد أصبحوا طبقة منفصلة ، نظراً لأن الملوك كانوا يعتمدون في حروبهم على تعبئة أفراد الشعب ثم يسرحونهم بعد إنهاء القتال ، فيعودون إلى حرفهم الأصلية (بترى : ص ٥١) .

من الملفت للنظر أن هناك ثمة علاقة بين البناء الطبقي ونوع النسيج ، فالخامات والجودة ارتبطا بصفوة المجتمع من الملوك ورجال الدين ، هو ما يبدو في العصر الفرعوني ، فكانت ملابس الصفوة تعد في المصانع الملكية التي كانت توفر حاجات الملك وبلاطه ، وكانت المعابد الكبيرة تنافس هذه المصانع الملكية ، كما كان لكل معبد مصانعه المخصصة للآلهة ، وكهنة المعبد ، كما كانت المعابد الصغيرة وقصور الأمراء مخصصة لإنتاج ملابسهم .

ويفترض علماء التاريخ والآثار أن هذه المصانع كانت تسد احتياجات عامة الشعب من الأقمشة (عبد الستار : ص ٣١) .

وفي نفس الوقت كشفت حفائر مقابر (بني حسن) على بعض المنسوجات الملكية التي يرجع تاريخها إلى القرن الخامس والعشرين قبل الميلاد ، تتضمن زخارف من رسوم هندسية على شكل نجمة لرداء الملكة حوتب Hotep زوجة إمنحتب Amenaiht وملابس ابنهم نيموحتب Nimhoteb وهي مرسومة باللوان تتراوح ما بين الأزرق والبني والأصفر .

أما النسيج المخصص لباقي فئات الشعب ، فلم يشر إليها إلا فيما عثر

عليه من أقمشة تحنيط الومياء ، و هي أشرطة منسوجة من الكتان ، وبعضها ملون بخطوط عريضة زرقاء ، كما كشفت الحفريات في مقابر قدماء المصريين على رسوم لنساء يلبسن الأقمشة الكتانية ذات أقلام وخطوط جميلة ملونة بوحدات هندسية ، أما الملابس المصنوعة من الصوف فقد كانت مخصصة للحكام في عصر الأسرة الثامنة عشر ، بعد الاهتمام بتربية الكباش التي كانت تمتاز بوجود قرنين ملتويين التواء حلزونياً يرمزان إلى القوة والبطش ، وكانت أصوافه تدخل في نسيج ملابس الأباطرة والأمراء وصفوات المجتمع التي كانت تستخدمه في فصل الشتاء. ونظراً لأهمية الصوف عند الأباطرة فقد أصدر الحكام في مصر مراسم تنص على الحد من صناعة المنسوجات الصوفية إلا ما يخص القصر الإمبراطوري .

ويمكن أن نتبين ذلك من القانون الذي أصدره " جستنيان " عام ٤٣٨م الذي يحرم صناعة المنسوجات الحريرية بمصانع الإسكندرية ، وجاء في قوانين جستنيان أن الحرير القرمزي خاص بالأباطرة ، ولا يصنع إلا في مصانع الإمبراطور . والواضح أن الحرير لم يجد اهتماماً في صناعته عند الأقباط في ذلك الوقت ، لآزدراء لبسه ، كتعبير نفسي عن رفض كل ما هو روماني ، بسبب اختلافهم العقائدي معهم ، لذلك لم يحاولوا التشبه بهم لسخطهم عليهم وبغضهم لأسلوب حكمهم معهم .

وفي العصر الأموي والعباسي اعتبر رداء الحرير الرداء الأول للحكام ونسائهم ، فكانت خيوط الحرير تستورد من الصين ، وكان النساجون العرب يخلطونه بالخيوط الكتانية الرفيعة التي اشتهرت بها مصر (ماهر : ص ٤٣) .

وفيما يتصل بنسيج القطن نجد زراعته انتشرت في مصر في عصر الدولة الفاطمية، ولما نجحت هذه الزراعة أنتجوا منها قلاع المراكب الشراعية ، والخيام، والعمائم، والمنسوجات الرقيقة المخلوطة بالكتان ،

والحرير للاباس السيدات اما بالنسبة للاباس الخلفاء فكانت معظمهم يعيشون حياة الترف ، فيرتدون الأقمشة الحريرية المطرزة بالذهب ، كما أن خيامهم كانت تصنع من القطن أو الكتان المرصع بالخیوط الذهبية (مصطفى محمد : ص ١٧ ، ٥١) .

مراكز صناعة النسيج وبيئته :

مع تعدد أقاليم مصر الفرعونية ، فقد كان لكل إقليم شهرته المتميزة في حرفة فنون النسيج اليدوى ، إلى أن وصلت الشهرة بكل إقليم إلى زيادة الطلب في تصديره إلى الدول الخارجية ، وكان من أشهر مراكز هذه الأقاليم مركزى أخميم وأسيوط التى برعتا في فنون نسيجها الذى صدرته إلى بيزنطة وروما ، وكانت من الملابس المطلوبة للكنائس والأديرة والقسس والرهبان .

كما اشتهرت الإسكندرية بتصدير منسوجاتها المطبوعة والمطرزة بأنواعها الحريرية أو الكتانية إلى البلاد والجزر المنتشرة في البحر الأبيض ، كما تخصصت الفيوم في نسيج عبوات السلع من الجوت والكتان وتصديره إلى الخارج، وبجانبها اشتهرت بلدة دبيق بالمنسوجات الحريرية وتصديرها إلى العراق، ومن أشهر مراكز الإنتاج المحلى في تلك الوقت دمياط وتنيس وشطا ودميرة وتمثل إنتاج هذه المراكز المنسوجات الكتانية الرقيقة والحريرية المستعملة في الملابس بأنواعها ومنها نماذج في متحف التربوليتان ، أما مدينة البهنسا فكانت مشهورة بنسيج الستائر والبسط ، وملابس رجال الدين كما اشتهرت طما بنسيج الصوف بأنواعه (ماهر : ص ٦٥) .

لقد ساعد على تطور ونمو النسيج اليدوى إبداع الألوان في تشكيل الصور على النسيج ، والواقع أن ظروف البيئة للمكان تنبه إليه علماء الأنثروبولوجيا في تحديد الموارد الطبيعية وتكيف المجتمع لبيئته المحلية واستغلاله لهذه الموارد في ملامح ثقافته ، والملاحظ أن معظم إنتاج النسيج اليدوي المطبوع جاءت صباغته من نباتات البيئة ، وكان من أهم هذه

النباتات الجهرة والكركم وقشر البصل ، ومنها تحصل على اللون الأصفر بدرجاته ويستخرج منه اللون الأحمر ومشتقاته ، كما تمنح النيلة النباتية اللون الأزرق الداكن (مصطفى حسين : ص ١٠) .

وتؤكد الشواهد التاريخية إن صباغة النيلة كانت تستخدم بين نساء الطبقات الدنيا في تلوين وجوههن بها حداً على الوفاة في أسرهن .
كما أنها ما زالت على السنة العامة في التعبير عن الاستهجان والتشاؤم في الوصف أو المخاطبة .

أما بالنسبة لمنتجات البيئة الزراعية التي كانت تفيض بالاستحسان في التشكيلات الفنية على النسيج ، فقد ظهرت في الدولة الحديثة وما بعدها ، وكانت الموضوعات المستخدمة في التشكيلات البصرية القمح في صناعة الخبز والجة ، والكتان في صناعة الملابس والزيوت ، ويشير الأثرى " بترى " إلى المحاصيل التي دخلت التشكيلات الفنية كالشعير والذرة والعنب ، وكانت هذه المحاصيل تزرع بمصر في العصور الوسطى ، ومن الأساطير التي ارتبطت بالبيئة الزراعية أسطورة ازويريس (غله الخير) كان أول من أدخل زراعة كروم العنب وأخرج منه النبيذ ، كما كانت الخضراوات التي تزرع في معظم جهات مصر وأهمها الفول والعدس والبازلاء ، وعندما كان الفيضان يأخذ في الإنحسار من الأراضي التي كانت تحف بالوادي يسرع أصحابها إلى زراعة البصل والكرات والتوم والخيار والفتا بأنواعها المختلفة .

أما الكتان الذي كان يستخرج منه الياف النسيج فكان يستخلص من بذرة الزيت الحار ، وكانت زراعته منتشرة في بيئات مختلفة ، منها تانيس (صالحجر) وبلزيوم (مدينة الفرما) وبوتو (تل الفراعنة بمحافظة البحيرة) ودندرة (في الجانب الشرقي من النيل في مواجهة قنا) .

أما النباتات التي كان يستخرج منها الزيت بجانب الكتان كان منها القرطم والسهم والخص والسلجم (فصيلة من الكرنب يقال من الفجل)

(بترى : ص - ٢٤٧ - ٢٨٤)

الواضح أن الزراعة بشكل عام ارتبطت بمصر الفرعونية بأسطورة أوزوريس التى أثرت في الفكر المصرى القديم ، فقد تصور المصريون أنه وبعد أن قتله أخوه "ست" لابد أنه عائد للحياة ، وأنه عندما يعود إليها سيهبها الخضرة والجمال ، لأنه روح القمح وواهب الحياة .*

ومن هنا تحدد يوم يخرج الناس فيه إلى الحقول والبساتين ليسعدوا برؤية " روح أوزوريس " وهى تطل من خلال كل نبتة تخرج من الأرض ، وكان يوم شم النسيم (المصرى : ص ١٦٢)

والواضح من سياق الأساطير أن ارتبطت منتجات البيئة الزراعية بصناعة النسيج وصباغته ، كما أضفى عليها الفنان صور مقدساته من آلهة الزراعة على فنون تشكيلية للنسيج.

أخميم المكان والزمان :-

من المعروف أن أخميم مدينة مصرية قديمة تبعد عن عاصمة محافظة سوهاج حوالى ٢ كيلو متراً ، يحدها شرقاً الجبل الشرقى ، وغرباً مركز سوهاج ، وشمالاً مركز ساقته ، وجنوباً دار السلام ، ويحيط بها نهر النيل من الناحيتين الغربية والجنوبية ، ويغلب على سكانها الإقتصاد الزراعى ، ونظراً للشهرة الواسعة في صناعتها للمنسوجات اليدوية ، فقد كان الغزل والنسيج النشاط الأول ليراث ابنائها في هذه الحرفة الصناعية ، وكانت الأنوال منتشرة بدرجة كبيرة منازلها .

وحينما نسترجع تاريخ اسم أخميم ، نجد المصريون القدماء أطلقوا عليها اسم برممين permin بمعنى الإله " مين " رمز الخصب والنماء ، كما سماها الأغريق باهوليس paho polis وأطلق عليها الأقباط

* أنظر : الفصل التاسع ، أسطورة أوزوريس

shmin ومنه أطلق المسلمون عليهم أخميم .

ومن شواهد التاريخ أن كان لأخميم مكانة بين أقاليم الوجه القبلى (٢٢ إقليم) فكانت العاصمة للإقليم التاسع منذ العصور الفرعونية حتى العصر الرومانى وظلت شهرتها قائمة عبر عصور الحضارات المصرية ، ويصف " هيرودوت" أهل أخميم بأنهم كانوا يفوقون غيرهم في الصنائع ولاسيما في نسج الأقمشة الكتانية ، وصيانة التماثيل كما يشير في نفس الوقت إلى دور الرجال في هذه الصناعة التى يمارسونها داخل منازلهم (مبارك : ص ٢٥)

بالرغم أن هذه الحرفة إرتبطت أيضاً بالنساء وهو ما يذهب إليه " بترى" في وصف الرسوم المنقوشة على الآثار التى يرجع تاريخها إلى عصر الأسرة الثانية عشر ، يتبين منها أن النساء كنّ يعملن بالغزل والنسيج والعزف على الآلات الموسيقية ، أما في الأسرة الثامنة عشرة فقد أنفرد الرجل بعملية النسيج ، فإذا ما كان عصر الإغريق نجد النساء طبقاً لبعض الروايات يذهبن إلى الأسواق ويتاجرن، على حين يبقى الرجال في المنازل ليقوموا بعمليات النسيج (بترى : ص ٧٤)

يبدو أن أخميم كانت من أشهر المراكز في صناعة المنسوجات ، و هي شهرة ذكرتها المصادر التاريخية وساعدت عليها ما توفر لهذه المدينة من إمكانيات وموارد ، وأكدها ما تم الكشف عنه من قطع أثرية من المنسوجات المصنوعة بالأساليب الفنية والزخرفية التى تميزت بها أخميم ، وما ينسب لهذه المدينة التى اتخذت منسوجاتها طرازاً مميزاً ، اختلفت حولها علماء الآثار في تاريخها وذهبوا مذاهب شتى ، فمنهم من يرجعها إلى مصر والشام ، ومنهم من يرجعها إلى إيران او العراق في العصر الساسانى ، ومنهم من يرجعها إلى مصر في العصر الإسلامى (عبد الستار :ص ٢٣)

كذلك عثر على قطع منسوجة في أخميم مصنوعة بطريقة

القباطى - وهو اسم مميز لنوع من النسيج المصرى - يطلق عليه الغرب topestry ، وأطلق عليه العرب القباطى نسبة إلى أهلها من القبط ، وذكر " المقرئى " أن المقوقس أهدى إلى رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ، قباء وعشرين ثوباً من قباطى مصر - نسيج مصر - كما كسى الخلفاء الكعبة بالقباطى المصرية . (ماهر : ص ٤٧)

ومن روائع القطع المنسوجة التى يرجع تاريخها إلى القرن السادس والسابع الميلادى تصور الأنبا شنودة الذى يعد من رواد القومية المصرية التى دعا إليها وتحدى الإحتلال الإغريقى بهدم معابدهم الوثنية فى أخميم . (عبد الستار ١٤)

ومن القطع المنسوجة التى عثر عليها أخميم أيضاً قطعة محفوظة فى متحف فيكتوريا وألبرت ، وقد تمثلت فيها البشارة بشكل يبين جبرائيل الملاك أمام القديسة العذراء مريم ، هذا بجانب قطعة تمثل فيها البشارة بشكل يبين جبرائيل الملاك أمام القديسة العذراء مريم ، هذا بجانب قطعة تمثل منظر الميلاد ، وهذه القطعة من العصر الخامس والسادس محفوظة بنفس المتحف السابق و هى تصور ملاك يخاطب العذراء ، بجوارها جزء من المزود حيث الطفل المقدس خلفه ثورة وخلفه نجم وكلمة ماريما القبطية (ماهر : ص ٨)

لعل ما يمكن أن يقال بالنسبة للآثار التى توفرت من نسيج أخميم بما احتوته من رسومات على النسيج ، أنها عبرت عن عصور كالحضارة المصرية وما تضمنته من أحداث صورها الفنان المصرى فى مرئياته النسجية لتحكى قصص بعض الأحداث فى نطاقه الإقليمى التى عاشها وتفاعل معها .

و حينما ننظر إلى فنون صباغة النسيج نجد أهميتها بما توافرت لها من سعة الأحواض المختلفة ، وهو ما تم إكتشافه فى بلدة أتريب (الشيخ

حماد) قرب مدينة سوهاج ، ويرجع تاريخها إلى عهد الرمان ، كما ظهر براعة المصريين في الصباغة ، أهمهم استطاعوا إيجاد وسيلة لتثبيت ألوان الزخارف باستخدام أكسيد الرصاص لإنتاج اللون الأحمر الفاتح ، كما استخدموا زلال البيض لحماية الألوان من تأثير المياه .

وكانت هذه الطريقة من أقدم عصور التاريخ المصري حتى عهد الفاتح العظيم تحوتمس الثالث (بترى : ص ٢٨) .

خلاصة القول ، نجد أن أخميم واصلت الحفاظ على فنون هذه الصناعة منذ الحضارة المصرية القديمة في بيئة زراعية توافرت فيها مواد النسيج وصباغتها ، فازدهرت في أحضان إقتصادها الزراعي خاصة الكتان وصناعاته ، كما شجع الفينيقيون التجارة في خيوطه وأقمشته وتصديره إلى بلاد الغرب وفلسطين وسبب الجزيرة العربية واليونان ، وفي عصر البطالة وجدت رواجاً لإقبال الإغريق في بلدان الشرق الأقصى عليها في ذلك الوقت ، وفي فترة حكم الدول الرومانية " اهتمت بهذه الصناعة " ففرضت على الفلاحين زراعية الكتان للهيمنة على صناعة النسيج ، كما شجعت على صناعة الحرير استناداً إلى مهارة المصريين في هذه الصناعات في العصر القبطي والعصر الإسلامي ، حتى أن بعض خلفاء المسلمين والأمراء كانوا يحرصون على إرتداء ملابسهم من نسيج أخميم ، مما شجع الإرتقاء بإقتصاديات هذه الحرفة وتنمية صناعتها إلى العصر الحديث .

ومن هذا العرض يصبح السؤال في حدود هدف الدراسة : على :

١- ماذا تحمل ذاكرة المشتغلين بحرفة صناعة النسيج اليدوي في أخميم من تراث ثقافي لهذه الحرفة في ظروف الزمان والمكان ؟

٢- ما هو أثر التحديث في هذه الصناعة على مجال التنمية ؟

الواقع أن الإجابة على هذين السؤالين تشتق أهميتهما في مجال الأنثروبولوجيا الثقافية ، لقد إرتبطت إلى حد قريب بمشكلات التحول

من المجتمعات البسيطة إلى التحديث ، وهذا ما دعا علماء الأنثروبولوجيا إلى وجود حرفة قادرة على الوصل بين الثقافة والتنمية ، وبطبيعة الحال سنبدا الدراسة بإختيار العينة ، ولقد أمكن رصدها من خلال إحصاء مكتب مديرية القوى العاملة بسوهاج عام ١٩٨٠ ، ويكشف هذا الإحصاء عدد المشتغلين في هذه الحرفة بما فيهم أصحاب الأنوال ، إذا وصل عددهم ٢٥٠ فرداً كلهم من الذكور موزعين على مركز ومدينة أخميم والقرى المجاورة لهما في ذلك التاريخ .

أما بالنسبة لتقدير أصحاب الأنوال لقوى العمل في هذه الحرفة في مدينة أخميم وحدها فقد تم تقديره بحوالى ٥٦ مفردة ، بعد إستبعاد العمال الذين يعملون على الأنوال الميكانيكية .

وبحصر خصائص العينة من أصحاب الأموال والمشتغلين عليها من العمال أمكن تحديد هذه الخصائص في أربع : العمر والدين والتعليم والدخل .

والهدف من ذلك تحديد العلاقة بين العمر والخبرة والوعى بتراث هذه الحرفة ، وبالنسبة للدين فهو يكشف العلاقة الوجدانية ورصد الذاكرة عن العلاقة بين العقيدة الدينية ومن هذه الحرفة ، أما التعليم ربما تأتى بشيء من المنطقية عن تاريخ فنون هذه الحرفة ومقوماتها ، وبعد ذلك نأتى إلى الدخل ليحدد المكانة الإقتصادية للمشتغلين في هذه الحرفة .

فالنسبة للعمر نجدها موزعة بين فئات العينة من ٥٠ - ٦٠ عاماً وباقي العينة من الفئات العمرية ١٨ - ٣٠ عاماً وبالنسبة للعقيدة الدينية نجد المسلمون يمثلون ٩٦٪ والسيحيون ٤٪ ولكهم من الأرثوذكس .

أما عن التعليم فتشكل ٦٠٪ أميون و ٢٠٪ لا يقرأون ويكتبون و ٢٠٪ حاصلون على المرحلة الابتدائية ، أما أصحاب الأنوال فيمثل الذين يقرأون

ويكتبون ٢٠٪ ، ٥٠٪ مؤهلات دون المتوسط ، ١٠٪ مؤهلات متوسطة ، ٢٠٪ مؤهلات جامعية .

وبالنسبة للمكانة الإقتصادية نجد أن الذين يملكون نولاً واحداً عددهم ١٠ أفراد والذين يملكون نولين عددهم ٤ أفراد ، وتتراوح قيمة صناعة النول الحديث ما بين ٢٥٠ جنيهاً إلى ٤٠٠ جنيهاً بسعر عام ١٩٨٤ أما الأنوال المملوكة بالمراث والتي يتجاوز عمرها مائة عام فهي أحد معالم التراث الذى يصعب تقديره ، أما عن معدل إنتاج النول الواحد من الصناعات القطنية والحريرية فيختلف باختلاف نوع الخامات والمهارات الفنية للعامل .

أما متوسط إنتاج النول الواحد للعامل بين ١,٥ متراً ومترين في متوسط سبع ساعات ويقدر العائد السنوى من ربحية النول بحوالى ٨٠٠ جنيه . وقد أكدت الشواهد من عينة الأنوال المنزلية أنها متوارثة من آبائهم وأجدادهم وأقرنت شهرتهم بإسمائهم ، وحينما ننظر إلى العمالة التى كانت أو مازالت على هذه الأنوال نجد مكانتها الفنية ترتبط بإسم عائلاتهم الذين أحترفوا هذه الحرفة و توارثتها أجيالهم .

أما عن تاريخ هذه الأنوال فيذكر أحد أصحاب هذه الأنوال أنها تمثل نماذج من العصر الفرعونى ، والواقع أن هذه الحقيقة وجدت تأكيداً من النقوش في مقبرة نفرحتب ومقبرة ختوم حتب في الأسرة الثامنة عشرة .

والواضح أن هيكل النول مثبت على أرجل يطلق عليه أصحابها " الحمار لوصفة بالتحمل والصبر ، ويبدو أن هذا الإسم تتم إستعارته من نظرة المصريين للحمار كحيوان أقترن بعبارة الآلة " ست " عند الهكسوس الذى كان الإله الحامى لهم عند غزوهم لمصر " وكان الحمار هو الحيوان الذى كان يعتقد أنذان أن الآلة " ست " يتقمصه فقدسوه ،

وكان ملوكهم يلقبون أنفسهم بعاقين " أى الحمار الشجاع وكانت مقابر الحمير في عهدهم مقدسة (بترى : ص ٢٥٢) .

المهم المهم هنا أن الأنوال التى مازالت من مقتبسات الأجيال الحرفية السابقة بدأت تتوقف عن الإنتاج بعد أن طور أصحابها الأنوال الحديثة بآليات ميكانيكية وهو ما أدى إلى خروج الإنتاج من البيوت إلى الورش وتقلص دور الأسرة في عمليات الإنتاج ، وأهم نماذج هذه الأنوال النول الرأسى والأفقى والنول السحب البسيط .

وبالنسبة لعينة النول وطريقة تشغيله وما يقال عنه نجده .

أولاً : أن النول يقسم إلى منظومتين :-

عبارة عن جهاز يطلق عليه البانجا وهو مجمع خيوط الغزل وتنسيق ألوانها ورسمها وألوانه ، ويطلق عليه حالياً زرزخان وأطلس وتصل حدود الخيوط فيها على ٤١٠٠ فتلة ، وتتشكل أجهزة التشغيل من ثمانية عشر وحدة هي :

- | | | |
|-----------------|--------------------------|----------------|
| ١- ريشة | ٢- مقص | ٣- درج |
| ٤- مشط | ٥- مكوك | ٦- لطاشة |
| ٧- دركة | ٨- عجل حامل | ٩- مجرى |
| ١٠- دف | ١١- مطواة | ١٢- لف القماش |
| ١٣- مقعد النساج | ١٤- دراسات اختلاف النسيج | ١٥- بوجى للنفس |
| ١٦- مجلس النول | ١٧- بكر حامل خيوط النسيج | ١٨- حجر |

النول

الواقع أن وصف أجزاء النول أجده يرتبط بالثقافة الشفهية لأفراد العينة ، خاصة عند كبار السن منهم ، وعلى سبيل المثال ، فيما يتصل ببراعة المرأة في الغزل ، بقولهم الشاطرة تغزل برجل حمار ، وهو يعنى قدرتها على التصرف في مواجهة أى أعطال في أدوات إنتاجها ، حتى لو استعاضت عن هذه الأداة برجل النول أو رجل المقعد (وهما يتصفان

بالتشبيه بالحمار)

ومن الأمثلة الأخيرة المرتبطة بالمجهود البدنى على النول : قلبى
وجعنى من النول والمطواة والدف خذ القوة وهذ الحيل ، ومن الأمثلة الدالة
على الصبر : اللى يغزل كل يوم مائة (مائة) يعمل زعبوط وكوفية ،
مثال آخر : اللى يعقد ضفيرة بأيده تحلها ضوافر (اظافر) ايده ، والمقصود
بذلك كل عقدة لها حلال ، ومن آثار العمل اليومى بالمقطوعية ، مقولة :
مفتش نوال يخلى من السلف والدين .

على أية حال فإن هذه الأمثلة تفسر العلاقة الحميمة بين صناع
الحرفة بالنول والتراث الثقافى الذى يحكم هذه الحرفة .

بعد ذلك تتناول ما اسفرت عنه الدراسة من إيضاح للمتغيرات
الثقافية الإقتصادية التى أصابت حرفة النسيج فى أحميم فى حدود العينة ،
وتاريخ دراستها فى الفترة من يناير - مارس ١٩٨٣ ، نوفمبر - ديسمبر ١٩٨٤ .

نعود إلى افراد العينة - لطرح سؤال الدراسة الرئيسى عن مخزونهم
الثقافى حول هذه الحرفة .

الواقع أن وحدة الفكرة عندهم دون استثناء أن هذه الحرفة موروثه
منذ الفراعنة ، ولكن الأمر يتباين عندما نطرح سؤالاً حول الصور
التشكيلية فى هذا النسيج للفئات العمرية (١٨-٣٠ عام) نجد الإجابة سالبة
وبالنسبة للفئات العمرية (٥٠ - ٦٠ عام) فبعضهم أشار إلى شواهد من
سبقوه فى فنون هذه الصناعة من رسومات بعضها يتعلق ببعض رجال
الدين والقديسين واساطير مسيحية ، وتشكيلات من مفتاح الحياة ،
والصليب وبعض تشكيلات هندسية ورسومات للطيور والزهور وآيات
قرآنية .

أما بالنسبة للوعي بتاريخ صناعة حرفة النسيج فى أحميم فقد
كان الحديث عن العصور الفرعونية عابراً مشوشاً ، وبعض ملامحه

متواضعة عن العصر القبطي.

لقد اكدت شواهد دراسة العينة عن تحقيق العلاقة الأولية بين المشاركين في صناعة النسيج في مجتمع اخميم ، فمعظم الإنتاج يتم ممارسته في المنازل باستثناء بعض الورش الصغيرة نصف الآلية ، وفي إطار هذه المنازل تتكامل أدوار الأسرة في الإنتاج من الورد والزوجة والأولاد وبعض الأقارب .

إن تركيز الدراسة على صناعة النسيج اليدوي في المنازل نجده المكان الطبيعي لعملية إنتاج النسيج ، ونجد أن علاقة العمل مرتبطة بالبناء العائلي .

فالمصالح مشتركة ، والقيم والمعايير يغلب عليها الإتفاق ، والتعاون قائم بين افراد العائلة ، فالزوج يعمل على النول وتعاونه زوجته وأولاده ، والتماسك العائلي سائد بين الأبناء المتزوجين والمقيمين خارج المنزل ، ويدعم هذا الارتباط العامل الاقتصادي من إنتاجهم .

لقد كشفت إجابات أفراد العينة من أصحاب الأنوال أن زوجاتهم وأولادهم وأزواج بناتهم يتبادلون العمل على الأنوال ، ومن الطريف أن نسبة الزوجات اللاتي اكتسبن الخبرة في هذه المهنة ٢٤٪ وأن كثيراً منهن يعتمدن عليهن أزواجهن في بعض التشكيلات الفنية في نسخ أغطية الأسرة ، كما يبدو من إجابات أفراد العينة والبالغين أن ٥٣٪ من السر مازالت تمارس إنتاجهم العائلي ، وهذا التعاون عامل في بقاء هذه الحرفة .

ولواضح من شواهد الدراسة أن هذه الحرفة كان لها وجهتها في البناء الثقافي الاقتصادي عبر العصور التاريخية للحضار المصرية ، حتى هذا العصر الذي نعيش فيه .

لقد أصبحت في ظل التحديث أثراً ثقافياً وتجربة تاريخية في التنمية الإقتصادية لقد كان وسيطاً بين البيئة الطبيعية ومشروعات التنمية

والعالم الخارجي .

لقد كشفت نتائج الدراسة عن وجهات نظر أفراد العينة في نقطتين هما : التعاون والمعوقات ، فالنسبة للتعاون أسهم تاريخ المكان وبيئته الإجتماعية بالوعى بأهمية هذه الحرفة التى توارثتها الأجيال وهذا الوعى كان من أهم عوامل تعاونهم وتماسكهم الاجتماعى فى الحفاظ على تراث العمل هذه الحرفة .

١١

ويدللون على تلك الأهمية بتأسيس جمعية تعاونية لأصحاب أنوال النسيج عام ١٩٦٥ من اجل توفير الخامات وتسويق المنتجات وضمان القرض.

أما المعوقات فيؤكد أفراد العينة على عدم فاعلية هذا التنظيم نتيجة انخفاض حجم العضوية ، وإنسحاب العمال المهرة من هذه الحرفة لضعف الأجر فيها وسيطرة القلة من الأعضاء على توزيع حصص الخامات لصالحهم ، ومن ثم التحكم فى توزيع الإنتاج ، بجانب ذلك يمكن أن نستنبط عوامل المعوقات فى عدد من المؤشرات ، وهذه المؤشرات نجدها تتسق مع ظروف مكان وزمان الدراسة ، ويمكن أن نضع ملامحها على النحو الآتى :

- ١- ارتفاع أسعار الخامات الأساسية وعدم عدالة توزيعها .
- ٢- دخول القطاع العام فى منافسة غير متكافئة مع صناعة الأنوال مما أدى إلى تشوه فن هذه الصناعة .
- ٣- انتقال العمالة من الفنيين المتمرسين فى هذه الصناعة إلى القطاع العام مما أدى إلى تشوه فن هذه الصناعة .
- ٤- تحكم البيروقراطية الحكومية والقوى السياسية المحلية فى السيطرة على عملية التنظيم التعاونى مما أدى بكبار المنتجين بإستغلال التيسيرات التعاونية فى تهميش صغار المنتجين من حق الإنتفاع فى حصص الخامات .

٥- لقد كشفت أفكار أصحاب الأنوال الذين إرتبط أسماء أجدادهم بهذه الصناعة بالوعى التاريخي الهامشى بهذه الحرفة ودورها في الحفاظ على التراث الإقليمي لفن حرفة النسيج بأخميم ، ومع ذلك يدركون مخاطر تراجعها في إستثمارات التنمية كنتيجة للتطورات السياسية للدولة ، التى أعجزت نموها وإنكماشها حتى أصبحت في المرتبة الخامسة من الأهمية بالنسبة للصناعات الصغيرة الأخرى .

والواقع أن التحديث التكنولوجى في حرفة النسيج قد ترك الأفراد بدون إطار موجه يجمعهم ، في الوقت الذى تضاءلت فيه ذكريات الماضي ببعده التاريخي الثقافى .

الفصل الحادي عشر

قریتان نوییتان

قريتان نوبيتان

دراسة إثنولوجية مقارنة *

المكان : يتحدد مكان الدراسة في قريتين ، الأولى قرية " جزيرة هيسة " والثانية " قرية دار السلام النوبية "

هيسة : تقع هذه القرية في جزيرة على ارتفاع ٥٠٠ قدم تقريباً من سطح بحيرة ناصر أمام جزيرة فيلة ، يحدها شمالاً الشلال ، وجنوباً قرية جزيرة عوارض وشرقاً السد العالى وغرباً خزان أسوان .

ويبلغ عدد المنازل والأسر طبقاً لتعداد ١٩٧٦ ، ٤٤١ منزلاً ١٤١٢ أسرة (٦٨٩ من الذكور ، ٧٣٥ من الإناث)

والقرية تتكون من أربعة أولها نجع الشلستور ونجع سلوكيه ونجع الغابة ونجع الخور ، وكلهم من الكنوز ، وترتبط الأهمية التاريخية لهذه الجزيرة أنها كانت فيما مضى مقراً لمدافن الكهنة والكاهنات الذين كانوا يعملون في جزيرة فيلة ، ولكن تلاشت قيمتها الأثرية بعد أن نقلت الموميات بعيداً عن مياه الفيضانات وأيدى اللصوص ، وهذه الموميات ترقد

* الإثنولوجيا تمثل الجانب المقارن والتفسيري من تاريخ ثقافة الشعوب الحية والأقلة .
نشر البحث بعنوان " النوبة : الماضى والحاضر ، دراسة سوسيوانثروبولوجية حول جزيرة هيسة ودار السلام النوبية عام ١٩٨٣ ، كما نشر أيضاً بعد تنقيحه فى كتاب بعنوان " النوبة وجتمع التعاون - دراسة سوسيوانثروبولوجية فى دار السلام النوبية " محافظة أسوان عام ١٩٨٤ ويمكن الرجوع فيه إلى الجزء التاريخى ، ثم رأس المؤلف لجنة جمع التراث الثقافى للنوبة فى نفس عام ١٩٨٤ بتكليف من المجلس الأعلى للآثار كما شارك فى كتابة التاريخ الثقافى لمجتمع النوبة الذى نشر تحت عنوان متحف النوبة فى منشورات وزارة الثقافة عام ١٩٩٧ .

حالياً في المتحف الصغير بجزيرة الفتين في مواجهة أسوان (P . 21 Leslie)

المساكن : تتدرج المساكن في جزيرة هيسة تدرجاً حسب طبيعة الأرض الجبلية ، و هي مبنية من الطوب اللبن والدبش تكسوها طبقة من طمي النيل ، سوقوط المنازل مكونة من عروق الخشب وسيقان النخيل ، وبعض الأسقف مازال يعلوها القباب باللون الأبيض ، ولكل منزل مدخلين أحدهما رئيسي والآخر خلفي يستخدم في حركة التعاون بين النساء ، خاصة في حالة الضيافة .

أما دورات المياه ، فتقع خارج نطاق المساكن ، و هي عبارة عن حفرة يحاط بها جدار من أحجار الجبل لها منفذ يصب على منحدر الجزيرة . وفي القرية مسجد صغير له مدرجات خارجية ترتفع حتى القرب من سطحه في إرتفاع ثلاث أمتار ليقف عليها المؤذن بالرغم من وجود مكبر صوت يمل بالبطارية .

المكان الجغرافي : تقع دار السلام النوبية على مسافة ٣٠ كيلو متر شمال مدينة أسوان ، ومسافة ٩ كيلو مترات جنوب مدينة كوم أمبو يحدها من الشمال قرية " دارو " التابعة لمركز كوم أمبو ومن الجنوب قرية " بلانة " ومن الشرق قرية " أدندان " ومن الغرب نجع الشيخ إبراهيم ، ويمر الطريق الرئيسي الزراعى أسوان - القاهرة ، وخط السكة الحديد بجوار القرية .

ويقيم أهالى القرية من " الفاتديجا " ٩٠٪ شرق السكة الحديد والكنوز الأقلية مع العرب غرب السكة الحديد في أطراف القرية وتشكل قرية دار السلام النوبية وقرية " بلان " وقرية " أدندان " مجلس قروى واحد ، مقره " بلانة " و هي تتبع إدارية مركز مدينة ناصر التابع

لحافضة أسوان .

يبلغ عدد السكان المقيمين بالقرية حوالى (١٠٥٠ نسمة) يمثلون ٢١ قبيلة لها جذور عرقية تميز ثقافتها .

ومن المظاهر التى تلفت النظر في مدخل القرية تلك المساكن المشيدة من الطرب " اللبن " مسقوفة " بعروق من الخشب ، وقد تهدمت هذه المساكن وأصبح معظمها خالياً من سكان ، ونتيجة لذلك أقامت الدولة ١٨ مسكناً على هيئة وحدات تضم ما بين حجرتين وخمس حجرات ، بنيت بالحجر الأبيض ، ويتوسط كل مسكن حوش سماوى ، وتحفظ هذه المساكن بالطابع النوبى في البناء .

الملاحظ أن هناك مظاهر رمزية مشتركة للمنزل النوبى وهو الطلاء باللون الأبيض والمصاطب الخارجية ، ورسم النجمة والهلال على واجهة المبانى ، وهما رمزان اسلاميان يدلان على التفاؤل والبركة ، هذا بجانب الأشكال الهندسية المجردة كالخطوط المتوازية والمتعرجة التى ترمز إلى المياه والخصب ، كما رسمت الأشكال الثلاثية والمربعة في فراغات متداخلة يتعذر على المرء أن يدرك أصولها ، ومع ذلك تحتفظ هذه المساكن بالتصوير الشعبى على الجدران مثل الزهور والطيور والحيوانات ، و هي تعبيرات لها دلالات ثقافية ممتدة عبر الحضارة المصرية . *

الدراسة الميدانية : بدأ الدراسة الإستطلاعية في القريتين في الفترة من ٣ إلى ١٠ مارس من عام ١٩٨٢ ، وبالرغم من قصر هذه الفترة من شواهدى إلا إننى خرجت منها متعاطفاً لهذه الدراسة ، وهذا ما شجعنى في البحث عن تاريخ النوبة ومتابعة اعمال الأثريين في أرضها قبل أن تغمرها مياه السد العالى .

* يمكن الرجوع إلى كتاب المؤلف " النوبة ومجتمع التعاون " مرجع سابق "

والشئ الطريف الذى لفت نظرى في لقاءاتى الإستطلاعية مع النوبيين في قرية " هيسة " وقرية " دار السلام النوبية " تلك اللهجة المحلية التى يتحدثون بها مع بعضهم ، خاصة ما كان يدور منها على السن النساء أثناء إجابتهن على استلتى ، وبالرغم من وجود طالبين من طلبة الدراسات العليا في كلية الآداب بسوهاج ، أحدهما من " الكنوز " والآخر من " الفتديجا " إلا أن كليهما كان يجهل تماماً لهجة الجماعة الأخرى ، وهذا ما جعلنى أفكر في استخدام جهاز التسجيل كأداة لجمع البيانات حتى أستطيع وبسهولة عند تفريغ أشرطةها ترجمة المعانى التى تاتى في سياق الحديث بلهجة نوبية .

. بدأت دراستى الأنثولوجية على القريتين في مرحلتين " الأولى في أبريل ١٩٨٢ فبراير - نوفمبر من نفس العام ، ثم من فبراير ١٩٨٣ إلى أبريل من نفس العام .

وبالرغم من تسجيل شواهدى اعتماداً على منهج الملاحظة فقد استندت إلى استمارات الإستبيان لجمع البيانات الكمية والكيفية عن عينة ممثلة لسكان القريتين ، وتم اختيار أفراد العينة بطريقة عشوائية من بين الوحدات السكنية بإعتبار كل وحدة منها تضم أسرة على الأقل .

المظاهر الثقافية للنوبيين :

الواقع أن مجتمع العينة مازال ينفرد بخصائص ثقافية عن المجتمعات التى تحيطهم من ناحية اللبس والمسكن واللغة والفن والعادات والتقاليد .

وعموماً فهي مظاهر منقولة عبر الأجيال ، ولذلك نجد أن " لينتون " قد حدد ثقافة أى مجتمع على أساس أنها مجموعة من السلوك التى تتعلمها الكائنات الإنسانية في أى مجتمع من كبارهم ، والتى تنقل منهم إلى الأجيال الأصغر التى تتبعها .

والآن أصبح منهج الدراسة يفرض علينا الوصول إلى حقيقة فهم

مجتمع الدراسة أن نتناول بعض مظاهره الثقافية ، تلك التى تتمثل في اللغة والدين وثقافته والتعليم والزواج والمكانة وأنواع الملابس والحلي والأغنية التى تعبر عن وجدان المجتمع.

اللغة :

تعد اللغة هي الأداة الرئيسية للاتصال والأداة المعبرة عن التفكير ، ولا بد من الإشارة إلى أننا يجب ألا نخلط بين دراسة اللغويات وبين عملية تعليم اللغات ، فمن المسلم به أن فهم تركيب أى لغة من اللغات ليس ضرورياً تعلمها ، وإن كان ذلك قد يساعد على تسهيل عملي التعليم ، ولعل أوضح دليل على هذه الظاهرة هو أن نسبة ٩٩٪ من أفراد العينة يتكلمون اللغة العربية ، بالإضافة إلى اللغة النوبية التى تحمل لهجتين ليست لهما قواعد تركيب مكتوبة ، ولكنها تتوارث بالشفاهة و هي لهجة " الموتوكية " و هي اللهجة التى يتحدث بها الكنوز في قرية " هيسة " مع ملاحظة وجود نسبة ١٪ لا تعرف الكلمات العربية إلا بصعوبة تتمثل في النساء كبار السن ، أما اللهجة الثانية فهي " الفاتديجة " والتى يتحدث بها قبائل الفاتديجة في قرية " دار السلام النوبية "

ومع هذا أسفرت إجابات العينة من الرجال في القريتين على أنهم لا يعرفون شيئاً عن تركيب أى من اللهجتين .

واللغة النوبية عموماً لا تكتب بخلاف اللغة العربية وليس لها حروف خاصة ، وتشير بعض المخطوطات النوبية الأثرية أن هذه اللغة كانت مكتوبة باللغة اليونانية.

ومع ذلك لم يعرف أين كانت جذور ونشأة اللغة النوبية ، ومهما يكن من أمر نشأتها فليس من شك في أنها لغة قديمة قدم المجتمع النوبى الذى عاش على ضفاف النيل منذ آلاف السنين ، وليس هناك ما يدل على أن هذه اللغة مستمدة من اللغة المصرية القديمة بل تؤكد كل الدلائل

على أنها لغة قائمة بذاتها . (ربيع : ص ٥٢ - ٥٣)

والواضح أن اللغة النوبية تتشعب إلى لهجتين تبعاً لاختلاف الجماعات وفئاتهم الكنوز يتحدثون (الموتركية) والنوبيون يتحدثون (الفتديجة)

حقيقة ظهور هذه اللهجات وغيرها أنها جاءت بشكل عام نتيجة لعوامل متعددة منها الفروق في الثقافة والتربية ، ومناخ التفكير والوجدان ومستوى العيشة ، وحياة الأسرة والبيئة الاجتماعية والتقاليد والعادات ، وما تزاوله كل فئة اجتماعية من أعمال ووظائف ، وما تركه من آثار في عقلية المشتغلين بها ، وبالتالي تسلك كل لهجة من هذه اللهجات في سبيل تطورها مقاومة عوامل الإبداع والتغير داخل منطقتها والواقع أن كل منطقة لها لهجتها التي تؤكد العلاقات الوثيقة التي تربط الناطقين بها وإرتباطهم ببيئتهم ومجتمعهم (مرزوق : ص ١٩٥) ويمكن القول أن الجماعة الحقيقية تبدو بشكل جلي بين " الكنوز " والفتديجة فالبرغم من اتفانهما للغة العربية فلا يتحدثون بها إلا مع الأعراب ، ويفضلون لهجاتهم المحلية التي تؤكد هويتهم الثقافية .

ومن الطرائف في استخدام اللهجة النوبية ، استخدامها في التخاطب أمام من يجهلها وهو ما حدث بين المدرسين النوبيين وتلاميذهم أثناء التفتيش المدرسي .

ومع ذلك بطلق أهالي سكان هيسة على أنفسهم بالشلالة (شالوكي) للفرقة بينهم وبين الكنوز المهجرين و هي تعنى أهل الشلال والخزان .

لقد ساعد الظروف البيئة في المنطقة الأصلية على تدعيم شعور الفرد بانتمائه إلى الجماعة وظهورها كوحدة منفصلة ومستقلة عن الآخر وهو ما دعم احتفاظ كل جماعة بلهجتها اللغوية .

البناء المهني :

الواضح من الدراسة ان البناء المهني لأهالي قرية دار السلام ان ٤٧٪ من عدد المشتغلين من الذكور يعملون في الوظائف الإدارية بالمؤسسات

والمصالح الحكومية ، ٣٣٪ يعملون في أعمال الخدمات العامة ، بينما بلغ عدد العاملين في الأعمال الفنية غير الزراعية ١٨٪ أما الذين يعملون في الزراعة فقد بلغت نسبتهم من جملة أفراد العينة ٢٪

أما بالنسبة لعمل النساء فكانت نسبة اللاتي يعملن بالوظائف الحكومية ٢٪ أما اللاتي يعملن في نشاط إنتاجي في إطار جمعية تنمية المجتمع فكانت نسبتهم ٦٠٪ وهؤلاء يعملن في صناعة الأطباق والعقود والطواقي والمفارش ، أما اللاتي يعملن في الزراعة فقد وصلت نسبتهم إلى ٢٪ .

وبالنسبة للبناء المهني لأهالي جزيرة " هيسة " فقد اتضح أن ٩٥٪ من عدد الرجال يعملون بالنقل بالسفن وأعمال الصيد والسياحة وبيع العاديات المقلدة ، أما لباقي النسبة فيعملون في الوظائف الحكومية وأعمال الخدمات العامة .

أما علاقة السكان بالمدينة فمن الطبيعي أن تكون وسيلة المواصلات هي القوارب ، ومن الشواهد الطبيعية في ذلك أهل القرية يصنعون القوارب بأنفسهم من الخشب والصفائح وإعادة تجهيز البراميل على شكل قوارب صغير ويجوبون بها النيل بين الجزيرة والخزان ومرسى أسوان .

الدين :

إنهم يتمسكون بمواقيت الصلاة ، ومن أهم مظاهر التنشئة الدينية حفظ الأطفال للقرآن الكريم ، فحينما كنت أسال الأطفال في القريتين عن مدى معرفتهم بالقرآن ، كانوا يسرعون بالجلوس أمامي ووضع أيديهم على صدورهم ، ثم يبدأوا تلاوة القرآن الكريم .

وحينما سألت عن الطريق الصوفية التي يعتنقها أفراد العينة من الرجال في القريتين فكانت الطريقة المرغنية تمثل ٩٠٪ بين أفراد العينة في قرية هيسة ، والطريقة الحامدية الشاذلية تمثل نسبة ٧٥٪ بين أفراد

العينة بقرية دار السلام .

وفي قرية " هيسة " طلبنى أحدهم مشاهدة مقبرة رمزية للحسن والحسين ، وكان المكان عبارة عن مساحة من الأرض المخططة بالطوب ما بين ٢ ، ٥ أمتار ، وهذا المكان يقع على أعلى قمة الجزيرة ، وهو يرمز لأولياء الله الصالحين ، ففي مولد الحسين أو السيدة زينب أو بمناسبة المولد النبوى الشريف يلتف الأهالى حول هذا المكان ويقيمون الإذكار .

ويحدثنى شيوخ القرية على أنهم ببناء هذا الزمر إنما يجعلهم يتذكرون دائماً أنهم من سلالة السلف الصالح ، فأجدادهم كانوا من الأنصار ، وهم يؤكدون بذلك من خلال أسلافهم العرب الذين ناسبوهم وكانوا هؤلاء العرب من الذين كانوا ناصرُوا الرسول ﷺ وهم بذلك يؤكدون الصلة التى بينهم وبين بطون ربيعة وجهينة .

وحينما نرجع إلى هذا التاريخ عند " المقريزى " نجده يقول فى هذا الصدد " ما أن جاء منتصف القرن الرابع الهجرى حتى كانت قبيلة ربيعة قد فرضت نفوذها على هذه المنطقة واختلطت مع أهلها من النوبيين " وبمعنى آخر اندمجوا معهم اندماجاً تاماً ، وأصبحوا يتكلمون على أهالى النوبة فى منطقة " ماريس " فى نفس الوقت الذى تمت سيطرة فروعهم الأخرى على " البجة " فى وادى العلاقى بالصحراء الشرقية ، واستفاد " بنو ربيعة " فى كل من المنطقتين من نظام الوراثة المتشابهة عند أهالى تلك البلاد وأصبح لهم بيت حاكم فى منطقة " ماريس " وبيت حاكم آخر فى بلاد " البجة " ونتيجة لزواج رؤساء " ربيعة " من بنات رؤساء " البجة " فى المنطقة إلى زعماء ربيعة " من بنات رؤساء " البجة " انتقل حكمى " البجة " فى المنطقة إلى زعماء " ربيعة " طبقاً للنظام المحلى الذى يجعل وراثة الحكم لإبن البنت أو ابن الأخت (القوسى : ص ٤٧)

التعليم :

يوجد فى قرية دار السلام النوبية مدرسة ابتدائية مشتركة مكونة

من إحدى عشر فصلاً انشئت عام ١٩٦٩ ، وتقوم المدرسة بخدمة أبناء القرية وكذلك أبناء النجوع المجاورة لهم مثل نجع أبو الريش " أما التعليم الإعدادي فيلتحق أبناء القرية بالمدرسة الإعدادية الموجودة بقرية " بلانة " وفي المرحلة الثانوية يلتحق أبناء القرية بمدرسة دار الثانوية والتي تبعد عن قرية دار السلام النوبية بمسافة كيلو متراً .

ومن الظواهر الشائعة في قرية دار السلام النوبية أن نسبة التعليم الذكور من فئات العمر أقل من ١٨ عاماً وصلت إلى نسبة ١٠٠٪ .

أما فئات العمر أكثر من ١٨ عاماً فإن نسبة الذين يقرأون ويكتبون منهم قد وصلت ٩٩٪ أما ما يقلل هذه النسبة فهو وجود رجل واحد أمي تجاوز الثمانين من عمره (في تاريخ الدارسة) ينتظر أهل القرية وفاته حتى يحتفظوا بأمر من الرجال في قريتهم .

أما بالنسبة للإناث أكثر من ١٨ عاماً فكانت تصل نسبة اللاتي يقرآن ويكتبن إلى حوالي ٥٨٪ يمكن أن تزيد هذه النسبة إذا ما عزلنا منها كبار السن من السيدات من فئات العمر ٤٠ عاماً فأكثر لتصل إلى ٧٥٪ .

لقد أمكن حصر الذين حصلوا على مؤهلات دراسية عليا ومتوسطة من أبناء القرية، فكان عدد الحاصلين على وهلات عليا (٥) وعدد الحاصلين على مؤهلات متوسطة (٠٤) .

أما بالنسبة للحالة التعليمية في قرية (هيسة) فقد اتضح من الدراسة أن نسبة الأمير بين الذكور من فئات العمر أكثر من ١٨ سنة تمثل نسبة ٨٦٪ أما الذين يقرأون ويكتبون فيمثلون ١٠٪ وحملة المؤهلات المتوسطة ٤٪ .

وبالنسبة لتعليم الإناث كان الواضح أن الأمية تتمثل بينهما بنسبة ٩٩٪ وكانت نسبة ١٪ تتمثل في فتاة واحدة من أهل القرية حصلت على

مؤهل متوسط ، والسبب في حصولها على هذا المؤهل أنها تعيش هي وأسرتها في مدينة أسوان ، وذلك أهل القرية لا يؤمنون بتعليم الفتاة على الإطلاق إذ يرون أن الفتاة خلقت لأعمال البيت فقط .

ولا شك أن الظروف الإجتماعية التي تعيشها القرية وانعزالها إلى حد كبير عن المحركات الثقافية اليومية للمجتمع الخارجي قد أضفى عليها مثل هذا التصور في عدم فاعلية التعليم للفتاة ، والمحصلة النهائية أن هذه القرية ستظل تعاني من المشكلات طالما أن المرأة مازالت تعيش خبرة محدودة في إطار الجهل والامية .

ولا شك أن التعليم قد أسهم عبر التاريخ في معالجة المشكلات الإجتماعية وهو يقدر إسهامه في الماضي فلا يزال من العوامل المؤثرة أيضاً في حل هذه المشاكل في مجتمع الحاضر وأجيال المستقبل طالما أنه يحمل خيرات شخصية وإجتماعية في توجيه معلومات الفرد وسلوكه واتجاهاته نحو القيم والمثل العليا (Popenoe : P.373) .

المكانة :

لقد تأثرت نزعة " الفتديجة " و " والكنوز " في مجتمع النوبة على أن كل جماعة تحمل من التراث الاجتماعي ما يجعل لها أعلى مكانة من الأخرى .

والواضح من شواهدى - الشخصية - لمظاهر الحياة الإجتماعية التي يعيشها أفراج العينتين أن " الفتديجة " أفضل حالاً فيها عن " الكنوز " وربما يجعلنى هذا التصور - أن العامل الاقتصادي قد دعم شعور جماعة " الفتديجة " بعلو مكانتها عن الجماعة الأخرى بالرغم من أن الجماعتين يجمعها رباط الأصل والثقافة ، وفي ضوء هذه المعانى يذهب " سيمونز " بقوله " فقد يتولد ولاء أكثر من الولاء الناشئ عن الارتباط بثقافة معينة وبمؤسسة معينة ، ويصدق هذا بصفة خاصة على المكانة

الإجتماعية الإقتصادية Socioeconomical Status التى قد تربط بين الناس برابط أقوى من رباط الجنس والأصل .

فروابط الأصل والثقافة في هذا الحالة أقل أثراً من الطبيعة

الإجتماعية في المجتمع مكتملاً (Simons : P . 16)

لقد جاء في تصورى أن التوبيين يمثلون وحدة واحدة ، ولكن أدى اختلاف الأصول القبلية واللهجات اللغوية إلى أن كل جماعة من جماعات هيسة " الكنوز " وجماعات دار السلام " الفتديجة " تعيش كوحدة إجتماعية قائمة بذاتها نتيجة إنعدام الإتصال بينهما وبين غيرها من القرى في المكان الأصلي إلى حد كبير ، فإن كل جماعة تعتبر وحدة كلية واحدة في علاقتها مع كل من الجماعات الأخرى .

فقد تعددت الظروف البيئية والإقتصادية والإجتماعية للنوبة الأصلية على عدم إتصال جماعية هيسة " الكنوز " ودار السلام " الفتديجة " وإذا حدث وانتقل بعض الأفراد من إقليم إحداها إلى الأخرى فلا تقلل الإقامة المشتركة من التباعد الشاسع في العلاقات بينهم وبين سكان القرية .

لقد أدى تصور كل جماعة إلى أنها تمتد إلى جذور تاريخية غير الأخرى وهو ما يؤكد بنيتها شبه الطائفية التى تحكم أصولها العرقية ونظم الزواج الداخلى فيها ، ولعل ذلك ما جعلنى اذهب إلى سؤال الشباب والفتيات في " هيسة " ودار السلام حول مدى استجابتها للزواج إذا ما جاء ذلك من خارج قبيلة الآخر ، وكانت الإجابة ممثلة في الرفض ١٠٠٪ حتى بين المتعلمين وغير المتعلمين ، لقد كان الواضح أن كل جماعة تعتقد أنها أعلى منزلة ومكانة من الأخرى مرتكزة في ذلك على أساس قرابى يدعمه الأساس الديني " الكنوز " أو على أساس إقتصادى يدعمه " الفتديجة " والسؤال هنا هل يعنى ذلك أننا أمام شكل يقترب من نظام الطوائف المغلقة

، الواقع أن نتيجة إجابات العينة كنت أضعها موضع الشك ، خاصة وأن
أراء أفراد العينة تأتي في إطار تقاليد تعيشها البيئة فأصبحت غير مستقلة ،
بل أصبحت تعبيراً عن اتجاهات الجماعة . وفي الحقيقة أنى تخطيت مكان
العينة بلقاءات خارج النطاق الجغرافي للدراسة مع عدد محدود من الرجال
والنساء - كنوز وفتديجة - فأكدوا أن هناك حالات زواج تمت بين شباب
الجماعتين واتخذوا سكنهم بعيداً عن قرى الجماعتين .

معنى ذلك أن العوامل الثقافية والإقتصادية والبعد المكاني عن
البيئة الأصلية قد أسهم إلى حد ما في تغيير اتجاهات الأبناء نحو الزواج من
خارج نطاق الجماعات التي ينتمون إليها.

مظاهر الزواج في القريتين :

- الزواج في حد ذاته يعتبر مظهراً من مظاهر النضج ، وغعلان عن
إكتمال دخول الولد في دور الرجال ، وإكتمال أنوثة الفتاة ، وفي القريتين
نجد هذه الطقوس والعادات لديهم واحدة بالنسبة للزواج ، فحين يرغب
الشاب في الزواج يفصح لوالده أو والدته عن رغبته فيه ، ويتم استعراض
أسماء الفتيات في سن الزواج في داخل القبيلة ، أن يستقر الرأي على واحدة
والزواج من العائلة ضروري ولكن هناك حالات نادرة تتم من خارج العائلة.
يدعو ولي الأمر واحداً اثنين من أفراد أسرته ويتوجه الجميع إلى
منزل العروس المرشحة للزواج حيث يعرض ولي الأمر عن رغبته في
المصاهرة ، فيجيب والد العروس في حالة القبول بإمهاله لموعد آخر ، حتى
يتمكن من أحد رأي باقي أفراد العائلة والكتابة إلى المقيمين خارج المحافظة
، حتى إذا ما أراد احدهم ان يتزوج من العروس تكون له الأفضلية.

وفي الموعد المتفق عليه والد العروس للرد بالقبول تجتمع والداً
العروسين ، وتعلن الموافقة على المصاهرة ويتفقان على موعد (الوجاهة)
أى موعد تقديم الشبكة .

وفي اليوم المحدد للوجاهة يصحب والد العريس بعض أفراد أسرته

ويتجهون إلى منزل العروس ويقدمون إلى والدها مبلغاً من المال يتراوح ما بين ٤٠ ، ٥٠ جنيهاً وبعض الهدايا ثم يتفق المجتمعون على موعد الشيلة أى نقل عفش العروس ، ثم ينصرف الجميع بعد تناول الغذاء والشاي .

وقبل موعد " الشيلة " بيوم يدعو كل من والدى العروسين أقاربه وأصدقائه للحضور بمنزلة صباح يوم الشيلة .

وفي اليوم المحدد تكون الشيلة معدة بمنزل العريس ، وتكون في العادة عبارة عن بعض الغلال والزيت والسكر والشاي ، والشربات وبعض أنواع من الحلوى .

ويخرج موكب الشيلة من منزل العريس يتقدمه والد العريس والمدعوين من الرجال ، تسير خلفهم الدواب المحملة بالغلال والدقيق ، تتقدمه فتيات يحملن على رؤوسهن أطباقاً من الخوض وصفف عليها أصناف الشيلة وفي الخلف تسير السيدات يغنين بالإشتراك مع الفتيات يطلقن الزغاريد ، وقبل وصول الموكب إلى منزل العريس يخرج كل من به لإستقبال الموكب ما عدا العروس التى تخرج لتستتر خلف المزل حتى تدخل " الشيلة " ثم تدخل هي عليها ويجلس الرجال عادة بالمضيضة والسيدات يجلسن بحوش المنزل يغنين ويمرحن حتى يقدم صاحب المنزل ذبيحة من الأغنام بهذه المناسبة السعيدة ، ثم يتبع الغذاء بالشاي ويتفق الجميع على موعد العقد والزفاف وينصرفون .

وقبل موعد العقد بيوم أى في الليلة السابقة عليه تكون " حنة العروس " حيث تتم في منزلها في جو من الأغاني في حين يقام بمنزل العريس " مولد " تنشد فيه القصائد الدينية وتقام الأذكار .

وفي يوم الزفاف يجتمع المدعوين في بيت العريس بعد صلاة العصر حيث يقوم حلاق القرية " بتزيين العريس " وتوضع امامه ثلاثة أطباق بأحدها حنة والثانى منقوع (حبوب) وبالثالث ماء ويجلس بجانب العريس كاتب معه دفتر يقيد فيه مبالغ النقوط واسم صاحبها .

وتفتتح والددة العريس ووالده باب النقوط بأن تلقى بحيلة ذهبية قد تكون قرطاً ويسمى " الزمام " بالطبق الذى به ماء يدفع الأب مبلغاً من المال ثم يمر المدعوين أمام العريس ، وكل منهم يدفع نقوطه في الوقت الذى يقوم فيه الكاتب بالقيد .

وفي المساء يتوجه العريس وركبه إلى منزل العروس وقبل وصول إلى العروس بمسافة يتوقف موكب العريس إلى المنزل حيث يجلس الرجال بالمضيضة أو المندرة والنساء بالحوش ويقدم إلى الجميع طعام العشاء ، وبعد انتهاء العشاء يجلس وكلاء العروسين مقابل بعضهما أمام الماذون في وسط الجموع وبعقد العقد ، ثم تقدم للمدعوين البلح " بنى " و " الفشار " المسمى " أسليج " في أطباق الخوص .

وتقوم إحدى أقارب العريس فتفتح " الخرج " أتى به العريس وتخرج منه ملابس العروس وأدوات الزينة ثم تخرج الهدايا المقدمة للأم والأخوة والأخوات الصغار و هي عبارة عن ملابس وتضعها على طبق آخر وتنطلق الزغاريد ويقدم العشاء .

ثم تقام أمسية تنشد فيها القصائد الدينية وبعد أنصراف الأصدقاء يدخل العريس إلى حجرته ويبدأ العريس في الحديث مع عروسه إلا أنها تلتزم الصمت حتى يدفع لها مبلغ مقابل حديثها ويتدرج المبلغ في الزيادة إلى أن تحادثه العروس ، ويسمى المبلغ المدفوع " أجل نبيلد " والنساء لا تشاركن في الرقص في قرية هيسة أما الرجال فيقومون برقصة الكف ، هذا على عكس ما يبدو في قرية السلام الذى يشارك فيه الرجال والنساء على دقات الدفوف والذى صادفته شواهد البحث .

فالرجال يقفون في صفين أو ثلاث في شبه نصف دائرة بملابسهم البيضاء ، يقدمهم ثلاثة من ضاربي الدفوف وأمامهم مصفوفات من النساء يتقدمهن الفتيات في سن الزواج ثم الأمهات ، ويبدأ الرقص على إيقاعات الدفوف وأحياناً تتقدم العروس والعريس هذه الصفوف ليشارك الرقص

، وفي هذه اللحظات يتقدم الشباب في صفوف يحملون العطور وينثرونها على المدعوين وتتوالى هذه العملية حتي مطلع الفجر .

إلا ان الملاحظ انه كانت هناك مظاهر لإحتفالات الزواج في النوبة قبل عليه التهجير جاءت في تقارير وزارة الشئون الإجتماعية ومازال يتحدث عنه الإخباريون و هي كما تبدو في وصفهم ليوم العقد والزفاف : ففي صباح يوم العقد يركب العريس جملاً مزيناً بالناديل الملونة ، ويمسك بيده " سيفاً " ويربط على ذراعه اليسرى سكيناً ذات حدين ويصاحبه عدد من أصدقائه يشترط ان يكون مجموعهم مضافاً إليه عدد فردياً ، ثم يمر هذا الموكب على كل اهالى القرية ويدعوهم للفرح .

وحوالى الساعة الرابعة مساء يستعد الجميع للتوجه إلى منزل العريس فيحمل العريس سيفه وكرباجاً وعلى ذراعه سكيناً ويركب جملاً مزيناً عليه " خرج " به ملابس للعروس ولأخوتها الصغار ووالدتها ، ثم تجه الجميع رجالاً ونساءً إلى منزل العروس .

وفي الليل يقام إحتفال تنشد فيه القصائد الدينية ، وبعد إنتهائه تصحب الجموع العريس إلى حجرة العروسة بداخل المنزل وتسمى " حسيركا " وقبل وصول العريس إلى حجرة العروسة بعد خطوات يخرج سبف من جرابه ويتقدم فيطرق الباب بالسيف ثلاثاً بأعلى ويمينه ويساره ثم يدخل إلى الحجرة فيصلى ركعتين شكراً لله ، وبعد إنتهاء صلاته يتقدم من عروسه فيرفع عن وجهها الطرحة ويمرر يده على جبينها من اليمين إلى اليسار مرة واحدة ، ثم تخرج العروس من الحجرة بسرعة تستقبلها القابلة على الباب وتتجه بها إلى حجرة أخرى تقضى بها الليل مع أهلها من السيدات ، أما العريس فيقضي الليل مع أصدقائه في الحجرة الأولى حيث يقدم إليهم عشاء آخر .

وفي الصباح يكون قد عين صبي لخدمة العريس يسمى " وشو " يكون عمره حوالى ١٢ عاماً مهمته خدمة العريس والمدعوين وحمل الكرباج

الخاص به وتقديم الطعام إليه ، وفي نفس الصباح يتجه العريس مع أصدقائه إلى شاطئ النيل فيتبرك بمائه ثم يأخذ من الشاطئ نباتاً أخضر ويعود ثانية لمنزل العروس حيث يظل مع أصدقائه حتى يعد تناول العشاء فينصرفون .

وقبل خروج المدعوين من المنزل يدخل العريس إلى عروسه بالحاصل فيجد أمامها ثلاث أواني ، أحدهما به عينات من أنواع الحبوب والثاني به سكر والثالث به لبن ، فيأخذ من الحبوب والسكر ويملاؤها كفي العروس ثم يأخذ حفنة ثانية يحاول أن يلقيها على العروس التي قد تكون أسبق منه في إلقاء ما يكفيها عليها ، ثم يأخذ رشفة من اللبن ويسقي بها عروسه وبعد كل ذلك تيمناً بكثرة العيش وصفائه .

وفي السبوع يتوجه الزوجان إلى النيل فيتبركان بمائه ، وحين عودتهما إلى المنزل وقبل دخوله يزوران جارهما الأيمن .

وفي المساء التالي للسبوع تحضر إحدى السيدات للعريس عصا براسها عجينة من الحناء فيأخذها ويخرج بها إلى حماته فيقدمها إليها فتعطيه نقوطاً قد يكون جنيهاً أو أكثر ، وترد إليه العصا التي يقدمها مرة ثانية إلى أبيه وأمه بمنزلهما .

أما تفسير كبار السن من الإخباريين لهذه الطقوس فيرجعونها إلى ميراثهم الثقافي الذي يمتد إلى العصور السابقة الفرعونية والمسيحية .

أن هذه الطقوس والعادات بدأت تتلاشى بعد التهجير ، نتيجة زيادة فرص التعليم لنوبيين وتأثير وسائل الإعلام فيهم والمحكات الثقافية مع المجتمعات الجديدة التي تشابكت مصالحهم اليومية معهم .

الطريف في مظاهر الأفراح أن إعداد عشاء الضيوف يتولى إعداده الرجال ولا تشارك فيه النساء ، والهدف من ذلك ترك المجال لهن للتزيين ومجاملة أهل العروسين ، ومن العادات القائمة بعد إحتفالات العروس ، تخصص سيدة عجوز يطلق عليها " دشى " لخدمة العروس تستمر معها

لمدة أسبوع في بيت أسرته ، وبعد ذلك يأخذ العريس عروسه ويزور الأقارب والأصدقاء الذين يقدمون له الهدايا خاصة الطيور ، وبعد ذلك يأخذها ويتجه إلى بيته .

ومن الأمور الشائعة بين عينة الدراسة مظاهر التعاون في إعداد منزل الزوجية لغير القادرين ، فيما تقدمه كل أسرة من عون عيني في شكل أثاث أو مفروشات أو معدات طهي ، وهي تتم في سرية تامة وبشكل سريع .

ومن مظاهر الثقافة التي يتميز بها سكن النوبة الزى الخاص بالرجال والنساء والحلى التي تنفرد بها المرأة النوبية .

الملابس والحلى:

يناسب زى النوبيين طبيعة مناخ المنطقة التي يعيشون فيها ، فالرجال يلبسون الجلباب الأبيض الواسع الفضفاض ويغطون رؤوسهم بعمامة بيضاء كبيرة تقيهم حرارة الشمس ، ويعد هذا اللباس موحداً بين الرجال فيلبسونه بعد إنتهاء العمل وفي المناسبات المختلفة في الأفراح والمآتم وصلاة الجمعة وفي الأعياد والمواسم .

وفي دار السلام " الفتديجة " ترتدى النساء خارج المنزل " الجرجار " وهو " ثوب من القماش الأسود شبه الشفاف ، وفي الغالب ما يلبس فوق رداء آخر ويلاميس الأرض ، أما كبار السن فيلبسونه " جرجاراً من قماش يطلقن عليه (بوال) وهو من قماش الدور الأسود.

لقد كشفت شواهدى لبعض النساء في جزيرة هيسة (الكنوز) وضع القرط في أعلى الأذن ، فضلاً عن آخر في أسفل الأذن ، والتزيين ببعض حلى العنق في صدورهن ، بالإضافة إلى المظهر الشائع بينهم بوضع غطاء من الذهب على الضرس من الفك العلوى .

أما بالنسبة للمرأة في دار السلام (الفتديجة فتحفظ بقطع مثلثة ذهبية تعلق على جباههن تسمى قصة الرحمن وكذلك قطعة أخرى

تسمى "كجد" و هي عبارة عن عقد أو قلادة بها ستة أقراص مستديرة من الذهب يتوسطها كلمة ما شاء الله .

وفي مناسبات الأفراح تستعرض النساء ما لديهن من حلى ، و هي جزء من تراثها تحتفظ به ولا تفرط فيه حتى في أشد الظروف لأن التصرف فيه بخاصة بالبيع يعتبر سلوكاً مشيناً بين أهلها ومعارفها ، خاصة وأنها تستعرض به زينتها وإرثها في حفلات الأفراح والموالد ، كما أنه يشكل أحد مظاهر الإفتخار بهذا التراث .

الأغنية النوبية :

كثيراً ما تحكى الأغنية النوبية قصة حب أو شجاعة أو أمانة أو غيرها ففي مناطق الكنوز (هيسة) شاهدت عازف الطنبور الذى حضر لمجاملتنا بالغناء ، والطمبور اله بدائية تشبه العود ذات أوتار ، وتصنع محلياً بالمنطقة بتغطية وجه طبق من الصاج بجلد جمل ، وتثبتت قطعتين من الخشب عليهما خمسة أوتار .

ومن أشهر الأغاني في هيسة التى يستجيب لها النساء بالتصفيق مع هذه الآلة أغنية على لسان العروس تقول .

حالى ترى ويور .: جالى شمس الدوره ترويور

مراده داسو ويور .: وايتون اد مراده داسو ويور

رايتون اد مراده داسو ويور .: ايكى تلكى اشربا سو ويور

ومعنى الأغنية

العريس يا أماه يشبه الشمس في طلعتة وكان يرغب في من زمن
وحيثما كان يرانى كان يلمح لى لقد احضروا الجهاز اخرج يا اخى
وأستقبل الناس وانت يا اختى عليك بتحضير الحنة وانت يا أمى عليك
بالمناداة على جدتى لكى تصنع الفشار وتقدمه للمدعوين .

ويغنى النساء للعروس ، كما يغنى الرجال للعريس أنشودة

جماعية:

امبل أجروى .:. وعريس امبل أجروى

امبل أجر .:. زوليح اوى

امبل اوى اولنجو .:. امبلى

ومعنى الأغنية

هيا يا عريس أركب الجمال وأودع الناس من كل حى اليوم فرحك
والكل فرح بك لقد أنوا من كل جهة الكل يهنئك ، زغردوا يا نساء
وشاهدوا غرفة العريس .

أما في منطقة النوبيين " الفتديجة " دار السلام " فتغنى النساء هذا
المطلع .

الله والنسى جو .:. والنسى ايكالى جو

ايداكتو جانا .:. توجو دكونى اركلا

ومعناها

هيا يا اخوتى يا رفيقاتى في مثل سننى هيا بنا معاً في منزل العروس
أو

الجون الجونا اشجا .:. سيفاين الجوتا واتجا

ومعناها :

سواء تطيب العريس بالمسك من عدمه فرائحته الطبيعية جميلة .
أو

هجاز توبا وللى

وللى توبا وللى

البس الثوب الأبيض الناصع - ثوب العرس - الوارد من الحجاز
ومن أغاني الأفراح الجماعية ما يغنى للعريس والعروسة في دار
السلام النوبية بلهجة " الفتديجة " وتشترك فيها الفتيات ويرددونها وراء
كبار السن ، الطريف أننى اكتشفت أن جيل الفتيات يرددون الأغاني دون
فهم معانيها .

وسانقل هذه الأغاني من لهجتها النوبية إلى اللغة العربية

إدبح لى بقره يا سيدى . . . إدبح لى جمل يا سيدى
ليه يا سيدى ؟ زى أبوك ، زى عمك ، زى جدودك ، وجود جدودك ،
زى خالك ، زى أخوك ، وبالنسبة للعروس تقول الأغنية :
بتدلح على مال أبوها .. وفي أراضى عمها وفي أراضى خالها ، وفي أرض
جدها ، من فوق ومن تحت .
وبهذه المناسبة هناك أغنية كنزيرة من قرية هيسة على لسان
العريس يقول :-

يا سمراء يا حبيبتي الناس بيتكلموا علينا
إيه رأيك .. ! قولى لى .. !

أغاني الغزل

بين قمم الجبال العادية ، حيث الطبيعة الجذابة تبعث في النفوس
أحاسيس الحب والجمال وتشحن العاطفة ، ينساب مع البسمات صوت
محب يناجى حبيبته بقوله :

أيكاً سكر ناليا . . . تاميكي سكرأويا

ومعناها

يا حبيبى كيف أراك وإن لم أرك فماذا أفعل
ومع نسمات الغروب قد يسمع صوت مغرد هاند استبد به الشوق إلى
محبوبه يغنى:

ويلانى ويلانى .: يا سلام ارحم شبابى
جلمى ايكالى مارو .: ورجى كل مارو .. يا سلام
فايتى كللى مارو

ومعناها :

يا قلبى يا قلبى ارحمى شبابى ايتها المحبوبة ، لماذا لم تردى على
رسالتى ؟ ألم تجدى قلماً تكتبين به ؟ لأم لم تجدى ورقة تكتبين عليها ، أم
لم تجدى من يكتب لك الخطاب ؟
ومن أغانى العاطفة الجميلة :

أيدا بنى بنى حاصلكه بنى .: أبدأ بنى أنتجارأنا
أيدا بينى بنى مظلومة منى .: أى جيلة كيراكداو
بنى اشراً

أى بحر كاجورة جاوره جنديل .: تانيا أى بحر سكاسكا
دلكونيادكا

..... إلخ

ومعناها

حدثينى حدثينى عما ألم بك
حدثينى أنا مثل أخيك

حدثينى حدثينى .. أنا مظلوم

لقد صعدت الجبل فأدمت قدمى الحجارة

وسرت على شاطئ البحر فوخذنى الشوك

وغصت في الماء حتى قاع البحر

حتى أستطيع الوصول إليك ومحدثك يا حبيبتي

الأمثال الشعبية

إن المجتمعات تستمد أمثالها الشعبية من الماضي والحاضر والمنطقة التي يعيش فيها الأفراد وهي تحكى طبيعة الحياة وتعبر عن المجتمع الذي يعيش فيه " وهو ما ترضاة العامة في لفظة ومعناه .

وفيما يلي بعض الأمثال الشعبية التي يرددها الأهالي في حياتهم في قرية دار السلام

المثل

مارتى جوكن فال جومن

معناه :

لا يمكن أن يصل الماء من نبع إلى حوض وبينها مجرى إلا إذا ارتوى المجرى ، وهو يعنى الحث على التعاون.

المثل

جندى جاجى فنتج كمو

معناه

الذى يخاف الشوك لا يأكل البلح ، وهو معنى له دلالة على الشجاعة والإقدام .

المثل

"فلان" جواكتون سوج دكى

معناه

على ما هو عليه ، وتعنى هذه الجملة بأن الفرع كالأصل .

المثل

جيبما جدومى سنتيج الن

معناه

من قدم الجمعة وجد السبت أمامه ، و هي تعنى النصح بتقديم

الخير للناس

المثل

تيجى جامين أريجى أرى كرسو

معناه

قبل أن يشتري البقرة فتل حبلاً ، وهو تعبير عن عدم الواقعية

المثل

اسكتى دجرى أد بطى أجول مونو

معناه

الفئران الكثيرة لا تستطيع حفر حفرة لها ، وهو تعبير عن عدم وصول الجماعة غير المنظمة إلى هدفها .

الإحتفالات بالإنجاب :

تقوم القابلة بالإشراف على عملية (الولادة) سواء في قرىتى دار السلام أو هيسة .

إلا أنه في هيسة يعد إحتفالاً خاصاً للتخلص من خلال الطفل فيقوم النساء والأطفال بموكب فيه ويضحكون حتى الوصول إلى شاطئ النهر فيلقون بالخلاص ، ثم توضع ثمرة "بازنجان" على حجرة الوالدة لمنع المشاهدة (أى عدم الإنجاب مرة أخرى) .

وتلبس الوالدة عقد من الخرز ويمتنع دخول النساء عليها ، وتقوم

هي بحمل طفلها والدخول عليهن بعد أن تكحل عين الطفل بماء البصل .
ويختلف الأثر بالنسبة لنوع المولود بين منطقة وأخرى بل بين قرية
وأخرى .

ففي دار السلام (الفتديجة) كشفت إتجاهات العينة نحو المولود
الذكر أن نسبة ٧٥٪ يفضلونه على الأنثى ولولده وقع طيب على
نفوسهم ، ولذلك يحتفلون في ليلة السبوع بنبيحة الأغنام وإقامة حفل
ديني ، أما بالنسبة للبنات فاحياناً ما يكون الإحتفال بها متواضعاً بتوزيع
الحلوى على الأطفال .

سبوع الطفل :

أما بالنسبة لسبوع الطفل في جزيرة هيسة " الكنوز" فيحتفل بالسبوع بعد
ثلاث أيام يقدم فيها القارى ، وقارى الولد يختلف عن قارى البنت ولا
تختلف إتجاهات العينة نحو المولود عن نفس الإتجاه السابق إلى حد كبير .
وبالنسبة لقارى الولد فهو يتكون من الذرة والفلول واللوبيا ، وتحمل
الأم طفلها وتذهب مع جيرانها إلى مياه النيل فيسكن طبقاً من القارى في
مياه النهر ، ثم يشعلون فتيلاً بجوار النهر ثم يقومون بتوزيع القارى على
أطفال القرية .

أما بالنسبة لقارى البنت فهو يتكون من العصيدة ، وهي عبارة عن
دقيق مخلوط بالماء والمسلّى ويطهى على النار ثم يسكب فيه العسل الأبيض
أو الأسود ، تحمل الأم طفلتها وتذهب مع أصدقائها إلى النيل لتجرى
الطقوس بنفس الطريقة التى اتبعت بالنسبة للولد .

والملاحظ أن الأطفال في قرى النوبة ينادون الأطفال باسم أمهاتهم
مثل : محمد خديجة ، ومحمد فاطمة .. إلخ .

الختان :

تجرى عملية الختان بالنسبة للإناث عن طريق القابلة التى تمارسه القريتين ، ويختلف الأمر بالنسبة للذكور الذى أصبح يجريها لهم الأطباء في المستشفيات ، ويتم الختان في سن تتراوح عادة بين أربع وسبع سنوات .

ويقام لهم بهذه المناسبة حفلاً تقدم فيه المشروبات أو تنحر فيه الذبائح .

الرعاية الطبية:

بالنسبة للرعاية الطبية في قرية " دار السلام النوبية " يوجد بها مستوصف خرى لعلاج أهالى القرية يقدم الإسعافات الأولية العاجلة وكذلك عمليات التطعيم ضد الأمراض .

أما في قرية " هيسة " فيحضر الطبيب من أسوان إليهم مرة أو مرتين أسبوعياً ويتم الكشف عليهم في عوامة ترسو بالقرب منهم على الشاطئ وأهم الخدمات الطبية التى تقدم لهم العلاج من أمراض البلهارسيا المنتشرة بينهم وإن كان إقبالهم على الطبيب ضعيفاً نتيجة إعتمادهم على الأعشاب الطبية ، أما الحالات الخطرة والجراحات فتنتقل إلى مستشفى أسوان العام .

وفي كلاً القريتين تنتشر الأعشاب الطبية التى يستخدمها الأهالى في علاج أمراضهم وأهمها .

- حلفابر : ويستخدم في علاج نزلات البرد بالمعدة ، والجسم عموماً ، ويعد كمشروب الشاى وهو مقبول المذاق .

- الدمسية : وتستخدم في علاج أمراض الكلى والمثانة ويعد مشروباً كالشاى ولكنها مرة المذاق .

الرجل : ويستخدم لعلاج الإمساك وعسر الهضم .
قشر الرمان : يستخدم بعد تخميصه وصحته في علاج الدوسنتاريا .

الوفاة :

يقوم أهل جزيرة " هيسة " في حالة وفاة النساء بخصب كل جسدهن بالحناء والعطور ، ويغطى النعش بقرس من الجريد الأخضر لتمييزه عن الرجال الذى يوضع على برش داخل النعش ، ويقوم أهل الميت بفرش الحصيرة و هي حيمة خاصة بالقبيلة لتقبل العزاء ، ويتولى أهل القرية تقديم وجبات الطعام لأهل المتوفي، إذ يقومون بإعداده في بيوتهم لمدة ثلاث أيام كنوع من المشاركة ، وتخفيف العبء عن أهالى المتوفي ، والشئ الغريب أن النساء يصمن عن الطعام لمدة يومين وفي اليوم الثالث يقمن بزيارة القبور بعدها يتناولن الطعام .

وفي الأربعين ينحو أهل الميت ذبيحة تسمى " صدفة " أما في حالة وفاة الأطفال أقل من خمس سنوات فلا تقام الحصيرة له ويكتفى بعزاء النساء لأم الطفل ، ويقدمن العزاء بكلمة " شافع " والشئ الغريب أيضاً أن سرير المتوفي يوضع أما بيته لمدة ثلاث أيام بما عليه من فراش .

أما في دار السلام النوبية تكاد تكون نفس طقوس الدفن إلا أن أهل المتوفي يقومون بتقديم " صدفة " وهي عبارة عن ذبيحة توزع على الفقراء ، وفي اليوم الخامس للوفاة تقدم لهم ذبيحة أخرى أسمها " الحاتمة "

المجالس العرفية:

من الأمور الدائمية في قرى " دار السلام النوبية " و " هيسة " وجود المجالس العرفية التى تضم كبار السن في حل المنازعات بين الأفراد والجماعة .

ولقد اجتمعت أفراد العينة في القريتين على أن المشكلات تحل في إطار هذه المجالس .

الواقع أن دراستنا لنموذجين من قرى النوبة يمثل دراسة مقارنة على أساس إقليمي ذات اتجاه سوسيوانثروبولوجي داخل البناء الكلى للمجتمع ، والشئ الذى يجب أن نضعه في الاعتبار ، أن هذه الدراسة جاءت محدودة منهجياً في إطار المكان والزمان وهذا يعنى أن ثمة حاجة إلى دراسات أخرى مقارنة للتغيرات الإجتماعية والثقافية التى طرأت على مجتمع القريتين .

الفصل الثاني عشر

قرية بنى هلال

قرية بنى هلال^(١)

فلنبدا بسؤال في حدود دراستنا الأنثروبولوجية لقرية بنى هلال ، هل هي جماعة تدخل في نطاق الجماعات الداخلية في نطاق جغرافي تتميز بوجود شعور الجماعة المتمركزة حول القبلية وإذا كان ذلك فما هي خصائصها .

وقبل أن نجيب على السؤال سنتناول - تحديد نطاقها الجغرافي وبتائها الاجتماعي وطابعها الثقافي .

فهي تقع شمال مدينة المراغة وجنوب قرية الصوامعة مركز طهطا ، يحدها من الشرق نهر النيل ومن الغرب الخط الزراعى لطريق سوهاج اسيوط .

وتبعد هذه القرية - أى بنى هلال - عن مركز المراغة بحوالى أربعة كيلو متراً ، عن مدينة سوهاج - عاصمة المحافظة - بحوالى ستة وعشرين كيلو متراً ، وطبيعياً تمثل هذه القرية النطاق الفيزيقي والوعاء البشرى للدراسة ، وشأنها شأن أى قرية مصرية نجد فيها الزراعة وهو النمط السائد في الإنتاج ، بالإضافة إلى بعض الصناعات اليدوية التى تقوم بها بعض نساء القرية ، وتعتمد فيها على منتجات النخيل من الحبال والحصر والمقاطف .

ويبلغ عدد السكان في قرية بنى هلال ١٠,١٤٧ ألف نسمة طبقاً لتعداد ١٩٧٦ ، ويكاد يقترب عدد النساء من عدد الرجال ومعظمهم يدينون بالإسلام ما عدا (١٧٨) فرداً يدينون بالمسيحية ينتسبون إلى عائلة " بشاى " وهؤلاء يعملون بالزراعة والتجارة ، ويؤرخ لمجىء هؤلاء إلى قرية بنى هلال

(١) أنظر كتاب المؤلف بعنوان : قرية بنى هلال بين المسار التاريخي والواقع الاجتماعي " نشر عام ١٩٨٦ ويتضمن مدخل نظري للموضوع والمراجع الأصلية

في عصر " سعيد باشا " حينما استعان بهم أحد أفراد عائلة "العادلي" مع بعض العبيد في زراعة أرضه بعد أن أنشق عليه إخوته ومنعوا المزارعين عنها ، وتقديراً لعون هؤلاء معه ، تنازل لهم عن جزء من أرضه ، فانتقلت ملكيتها إليهم ، وأصبحت تورث فيما بينهم جيلاً بعد جيل .

وتبلغ الوحدات السكنية بما يزيد عن ١٩٨٤ وحدة ، تتميز بطابع الطابق الواحد ، ما عدا قلة مكونة من طابقين وهي تمثل بيوت أثريا القرية والملاحظ أن بعض الوحدات السكنية قد شيدت بأسلوب بدائي من الطوب اللبن على هيئة الكوخ ، وهذه يملكها فقراء القرية وقد أقاموا بأيديهم في أطراف القرية ، ولكل (عائلة) في القرية مظهراً واضحاً في تكتل مساكنها حول دار ضيافتها ومسجدها ، ويفضل بين كل تجمع سكني للعائلات مساحة كبيرة إلى حد ما للتجمع والإشراك في المناسبات المختلفة ويطلق عليها فسحة .

ويبلغ عدد مساجد القرية ١٧ مسجد صغيراً يمثل كل منها إحدى العائلات ، ما عدا المسجد الكبير الذي اشتركت في تكاليف بنائه (٦) عائلات بالإضافة إلى تبرعات بعض فحضر أفراد العائلات الأخرى .

أما سوق القرية فيقع شمال القرية بالقرب من ضريح الشيخ (محمود سليم) وموعده مع صباح كل يوم جمعة ، ويقوم فيه الرجال والنساء بالبيع والشراء سواء ما كان منه في مجال تجارة الأغنام ، والماشية ، أو المنتجات الزراعية أو الصناعات اليدوية .

والملاحظ أن المؤسسات الخدمية في القرية تتمثل في نقطة الشرطة ووحدة صحية ، وجمعية إستهلاكية ، ومدرسة إبتدائية مشتركة تمثل فيها نسبة الإناث ٢٠٪ من عدد التلاميذ .

ولعل من أهم المظاهر الشائعة في القرية إنتشار التلفزيون في مقاهي القرية ، خاصة بعد أن أدخل التيار الكهربائي بها عام ١٩٧٩ ، فأصبح وسيلة لجذب أكبر عدد من شباب القرية وأطفالها حوله وأصبحت سهراتهم

تمتد بإنهاء برامجه بعد أن كانوا قبل هذه الفترة ياوون إلى بيوتهم بعد صلاة العشاء .

والآن يمكننا أن تعرضنا لظروف البيئة لا يعنى أنها مجرد سرد وصفي بقدر ما هي محاولة يستند عليها البحث في تصوير التفاعل والتأثر المتبادل بين هذه الظروف الثقافية لأهالى قرية " بنى هلال " .

وبالرغم من إدراكى أن المجتمعات القروية في الصعيد تكاد تتشابه في نمط ثقافي واحد ، إلا أن معاشتى الحقلية بالملاحظة في هذه القرية والتي امتدت في الفترة من أول شهر ديسمبر ١٩٨٠ إلى نهاية شهر أبريل ١٩٨١ قد كشفت عن حقيقة مؤداها أن " اهل " هذه القرية مازالوا يسلكون في عاداتهم وتقاليدهم مسلكاً ثقافياً مميزاً عن باقى القرى المجاورة ، وهم في هذا يتصورون أن ثقافتهم هذه جزء من تراثهم التاريخي الذي يربط بسيرة بنى هلال ، ولعل ذلك ما يجعلنى أؤكد على أهمية الإستفادة من المعطيات التاريخية لهذه السيرة في فهم حقيقة القرية بنى هلال ولا اعنى بهذا أننى أستندت إلى هذا الفهم على ما تناوله المؤرخون في كتاباتهم فحسب بل اعتمدت أيضاً على ما نقله الرواة من شيوخ القرية والمقابلات المفتوحة وتقارير الإخباريين وكذلك السجلات الرسمية .

ومن الطبيعي ان الدراسة لم تقف عند هذا الحد ، فالملاحظة المباشرة كانت أمراً تفرضه منهجية البحث ، والملاحظة بدون مشاركة التى انتهجتها الدراسة بقدر ما كانت بمثابة الكشف عن رؤيا طبيعية لنشاط أفراد الجماعة بالإضافة للإستعانة بالتسجيلات المكتوبة والتسجيل الصوتي والتصوير الفوتوغرافي ، فقد كانت جميعها عوامل مساعدة على فهم الحياة الإجتماعية والعلاقات القائمة بين جماعات القرية ، في ضوء هذه الحقيقة استعانت الدراسة باللقاءات المفتوحة مع كبار السن من الرجال والنساء لفهم طبيعة الحياة الإجتماعية وحقيقة ممارسة بعض العادات والتقاليد في مجتمع القرية .

وبقدر ما أسهم كبار السن من أفكار حول العادات والتقاليد فيها ، فقد شاركوا أيضاً ببعض الآراء حول ثقافة مجتمع هذه القرية من لهم علاقة وظيفية وقرابية بها ، فكان منهم القاضى ، والمحامى ، وضابط الشرطة ، والمدرس وطالب الجامعة ، وزجل السياسة الشعبية ، ومع كل ذلك ليس من السهل في محاولتى دراسة الواقع الاجتماعي لقرية بنى هلال أن يعزل هذا الواقع عن العادات والتقاليد الراسخة بين أفرادها ، والتي استقرت بالمراث وتقدم الزمن ، فالإنسان يولد وله قدرة ، وللعادات والتقاليد دور في الحياة أقرب ما يكون إلى دور الوراثة في الحياة الفسيولوجية من أجل التواصل بين الأجيال المتعاقبة ، وقبل أن أتناول الدراسة العقلية سأعرض لما أقصده بالعادات والتقاليد .

العادات:

يعد موضوع العادات الإجتماعية من القضايا التي شهدت جدلاً واسعاً بين مختلف المفكرين الإجتماعيين حول تحديد مفهوم واضح محدد ولها حد ان بعضهم لم يفرق بين Tradition, Manner Usage Custom، وبعضهم يكتب Folkways, Mores كأنهما شيء واحد ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن ما يتحدث عنه أحد العلماء على أنه Custom " طرق شعبية يتحدث عنه آخر على أنه Folkways " اعرف " وما يسميه أحدهم Mores " عرف " يسميه آخر سنن على حين يطلق عليه ثالث Convention " اتفاق " ومع ذلك يذهب البعض في إتخاذ مصطلحات تختلف فيما بينها ولكنها في نفس الوقت تشير إلى مفاهيم العادات والعرف والتقاليد بمعنى واحد .

ولعل ذلك الخلط دفع " ف . بورنشتين (F. Bornestein) إلى القول " قلما تصادف في بحوث علم الإجتماع موضوعاً تسوده القوضى في

التعاريف واختبارات المصطلحات ، كما تسود موضوع العادات الإجتماعية ، وقد يكون الإنصاف أن نلتمس بعض العذر لمن يقع في الخلط في تعاريف المصطلحات السابقة فكل تلك المصطلحات السابقة كما يقرر " إداوارد ساپير Edward sapir " من الصعب ان تخضع خضوعاً كلياً للتعاريف العلمية الدقيقة ، والواقع أننا لو أمعنا النظر لوجدنا أنها كلها تشترك في صفة أساسية واحدة هي أنها تعبر عن مظاهر السلوك الجمعى المتكرر وأساليب الناس الجمعية في التفكير ، والعمل وربما كانت هذه الصفة مشتركة بين تلك المصطلحات من بين أسباب الخلط وعدم الدقة في استعمالها ، وغنى عن البيان أن أنواع السلوك الجمعى نفسها مهما ميزناها بعضاً عن بعض يقصد التحليل العلمى وإزالة الغموض عن معانيها فهي تمثل شكلاً متصلاً تتداخل أجزاؤه بعضها في بعض تداخلاً كبيراً وتتشابك تشابكاً شديداً .

والعادة الإجتماعية بصفة عامة كما يعرفها " جلن و جلن G& Gillin " في كل سلوك متكرر يكتسب إجتماعياً ، ويتعلم إجتماعياً ويمارس إجتماعياً ويتوارث إجتماعياً .

ويتلخص الفرق بين العادات الإجتماعية والعادات الفردية ، في أن العادات الفردية أسلوب فردى وظاهرة فردية شخصية ، تعتبر إستجابات لظروف حياتنا المباشرة (فوزية : ص ١٠٤)

اما العادات فتعد ظاهرة ثقافية وإجتماعية ، بمعنى أنها لا يمكن أن تتكون وتمارس إلا بالحياة في المجتمع المتفاعل مع أفراد وجماعاته ، ولذلك تتكون وتمارس إلا بالحياة في المجتمع المتفاعل مع أفراد وجماعاته ، ولذلك كان من أهم الصفات المميزة للعادات الإجتماعية ما يتصل بها من جزاء إجتماعى توقعه الجماعة إزاء مخالفتها ، لذلك تعد العادات الإجتماعية بحق عاملاً جوهرياً من أكبر وأقوى عوامل التنظيم والضبط

في علاقات الأفراد ، سواء في داخل المجتمع ككل كبير متماسك أو في داخل الهيئات الإجتماعية الخاصة ، فهي تسهل لهم أفعالهم وتحدد منطق الترابط والتعامل فيما بينهم ، ويوضح " ماكيفر وبيج " بقولهما أنه لا يرجى للنظم السائدة والرابطة أى إنتظام بمعنى الكلمة إلا إذا ارتكزت واعتمدت على مركب معتمد من صنوف مختلفة من العادات وأساليب السلوك ، وهذه تستمد أصولها وتشتق وجودها من التجربة الإجتماعية للناس ، من تفاعلهم وتعاملهم بعضهم مع بعض في حياتهم الإجتماعية المشتركة و هي ما تمثل الطرق الشعبية التى تنشأ بطريقة واعية وغير شعورية ، وبمرور الزمن تبدو ثابتة وأصلية وراسخة ، على الرغم من أن أحداً لم يقصد حدوثها أو يعتمد تكوينها أو يخطط لها، أو يعرف عنها مقدماً ، فهي وقائع صمدت وتبلورت واستقرت في شكل نماذج إنتقلت إليها من الأجيال السالفة التى أسهمت في إنشائها وتطورها .

ولما كانت العادات من صنع المجتمع ، فهي إذن مشتقة من العقل الجمعى الذى تعلو سلطته على سلطة الأفراد ، ولذلك يتحتم على الأفراد أن يطيعوها ويحترموها، وكل من يحاول مخالفتها فإنه يقابل بمقاومة تختلف من شدها الحساسية لآراء وأفعال الآخرين فهو يبنى سلوكه وتصرفاته الذاتية ليس وفقاً لإحتياجاته وبناء شخصية الفرد ، إنما وفقاً للبناء السلوكى لجماعته التى تمارس ضغطاً وجدانياً وأخلاقياً لا يستطيع الفرد الفكاك من تأثيره وسطوته (ماكيفر وبيج : ص ٤١)

التقاليد :

الواقع أن الفاظ تقاليد وتقليد ، وتقليدى أصبحت معروفة عند كثير من علماء الإجتماع وغيرهم بدلالاتها على القدم ومضى الزمن ، وإذا اتصف السلوك بأنه تقليدى يستشف من ذلك أن مزاولته دامت حقبة طويلة ، وأنه محاكاة ليلوك القدامى ومتوارث عنهم .

وإذا أخذنا لفظ tradition في معناه الإشتقاقى وجدنا أنه أتى من الفعل اللاتينى Trader الدال على التسليم والإعطاء والذي يقابله بالإنجليزية أفعال To dekir to pass وكلها أفعال تدل على التوصيل والنقل ، ولذلك يكون معنى tradition أى تقاليد ما تم نقله من السلف إلى الخلف .

يمكن تحديد مفهوم إجرائى لتعريف التقاليد بأنها نوع من العادات التقليدية المتوارثة التى تمارس ضغطاً شديداً على الإنسان ولكنها فى الوقت نفسه تنشأ من الرضا والإتفاق الجمعى بين أعضاء الجماعة ، وتعتمد فى هدف سلطتها على الراى الجمعى الذى يعاقب من يخرج عليها ، وفضلاً عن ذلك فإن التقاليد صفة مميزة للجماعة التى تأخذ بها ، والمقصود هنا بلفظ الجماعة أى وحدة ثقافية معينة سواء كانت كبيرة أم صغيرة ، فالجماعة قد تكون أمة أو طبقة ، أو طائفة أو جماعة مهنية ، أو بيئة محلية ، كمدينة أو قرية ، وقد تكون قبيلة أو أسرة .

والواقع أن أهمية التقاليد كعامل من العوامل القوية فى تماسك الجماعة يرجع إلى أنها تجسيم لأنواء من القيم والمعتقدات القديمة المتوازنة والمتأصلة فى النفوس منذ أجيال عدة ، والمنتشرة فى جو الجماعة الخاصة والزائغة بين أفرادها ، أى أن التقاليد بعبارة أخرى تعبر عن أسلوب من التقدير أو التقويم ، يقوم على أساس من التاريخ الصادق والتمثل فى تاريخ الأسرى والأفراد الذين تميزوا بشجاعتهم وبطولتهم أو بخدمة المصلحة العامة وغير ذلك من الصفات الجديرة بالإعجاب فى نظر الجماعة ، وأن ذلك التاريخ إنما يجعل بعض الذكريات المنسوبة إلى بعض الأسر أو بعض الأفراد ، والتى تنتقلها الجماعة معترزة بها خلال الأجيال هي التى تميز الجماعة وتطبعها بطابع خاص تجعلها تتميز بالتفوق بين الجماعات الأخرى .

والتقاليد إذن هي المصدر الشفاف الذي يعكس لنا قيم الأسلاف ومعتقداتهم ، أى يعكس لنا تصوراتهم الجماعية ، وبناء على ذلك يكون التمسك بالتقاليد معناه استمرار لهذه التصورات الجماعية للإعتراف بالماضي و بقيمته ومعتقداته وأفكاره وهذا لا يمكن تفسيره إلا بوجود ذاكرة اجتماعية بمعنى Memories لا تنسى الماشى البائد وإنما تذكر خاصة ما هو مفضل لهم فعلى الرغم من فناء الأسلاف وزوالهم يظل أولادهم وأحفادهم يذكرون ما ضيهم وتقاليدهم ويحتفظون بها إحتفاظاً واعياً ، مع الإعتقاد بأن هذه التقاليد تميزهم بالتفرد في صفات ذاتية خاصة، وتكون معاة للتبا هي بها على غيرهم من الجماعات الأخرى ، ولذلك فهم لا يفتقدون ما يعتقدونه ، فما إعتقدوه قد نشأوا عليه وقبلوه وتشربوه والتقوا به قبل أن تكون لهم القدرة على فحصه ، وهذا ما يحدث بصفة عامة للتقاليد في الجماعات المختلفة بل وفي المجتمع الواحد لعل ذلك ما يفسر شدة التماسك بين أهالى " قرية بنى هلال " الذي يعيشون على ذكريات مشتركة وماضى مشترك ، وتصورات مشتركة جماعية متوارثة ، كل هذا من شأنه يولد بينهم شعوراً بالتضامن والمصير المشترك . (الفندى : ص ١٦٥)

وفي دراستى لمجتمع القرية مجال البحث سأتناول أهم خصائص العادات التقليدية بها و هي ما تتعلق بالزواج وأساليب تنظيم الأسرة ، وشعائر دفن الموتى ، والسحر والتراث الشعبى وظاهرة النار ، و هي كلها تدخل في نطاق الأنثروبولوجية الإجتماعية والثقافية .

الزواج :

هو البداية الطبيعية للإقتران وإحتلال المركز الطبيعى للزوجية ، ويعد أنسب عمر للولد لتحمل مسئولية الزواج في قرية بنى هلال ما بين (١٦) سنة (١٨) سنة أما بالنسبة لسن البنت فيبدأ من (١٤) سنة تقريباً ،

ومع ذلك فظاهرة الزواج المبكر لا تتوقف على مجتمع قرية " بنى هلال " وحدها وإنما هي خاصية شائعة في أغلب المجتمعات القروى بالصعيد ، ومع ذلك فمن أهم الأسباب لهذه الظاهرة بقرية " بنى هلال " انخفاض مستوى المعيشة وغلبة الأمية خاصة بين الإناث وقناعات الناس بأبسط ضروريات الحياة والقدرية في الرزق .

والواقع أن هناك دوافع أخرى ترتبط بالدوافع الدينية للزواج المبكر فيما يعد عاصماً للشباب من الزلل ، وبذلك يساعد كلاً من الشاب والشابة على صيانة شرفها وشرف أهلها ، هذا بالإضافة إلى الدوافع الإقتصادية لهذا الزواج في القرية فإن من ضمن ما يهدف إليه هو إستغلال العروس لخدمة " حماها " و " حماتها " وخدمة زوجها في البيت والحقل .

كما أن هذا الزواج يساعد في الوقت نفسه على إنتاج الخلف الكثير وخاصة من الذكور الذين يصبحون سندا للأب في زراعته أو الإسهام بالعمل في زيادة دخل الأسرة .

وهناك جانب آخر يرتبط بالدافع العاطفي وهو التفاخر وتقوية العصبية والإندماج في الأسرة التى يصاهاها الفرد .

ومع هذا كان الزواج يخص صاحب السلطة المثلثة في الأب أو العم من بعد وفاة الأم أو الخال ، والشائع أن أغلب الزواج في بنى هلال يتم بين الأقارب ، إلى حد أغلب العائلات متشابكة فيما بينهما بروابط النسب .

والغالب في زواج الأقارب أيضاً أنه يمهد له منذ سن مبكرة بين أولاد العم وأولاد الخال ، وأن يتم هذا التمهيد بإتفاق الآباء معاً دون علم الصغار ، ويعد هذا الإتفاق ميثاقاً لا بد أن يتم ولا رجعة فيه .

ولا يزال هناك بعض الأسرة تتبع عادة حجز الطفلة للعريس منذ ولادتها بإتفاق الأبوين معاً ، وحين يكتمل النضج لها جنسياً يشرع الأهالى في الإجراءات الرسمية للزواج ، ومع ذلك بدأت هذه الظاهرة تتقل خاصة بين المتعلمين في القرية الذين لا يعتمدون على مصلحة القرابة الإقتصادية ،

وهم في ذلك أكثر تحراً في اختيار زيجاتهم من خارج القرية .

الخطبة :

تعد مرحلة الخطبة هي أولى مراحل الزواج والفترة التمهيدية التي تسبقه ، وعادة ما تقوم أم الشاب باختيار خطيبة أبنها ، ومى بالطبع فتاة معروفة جداً لها ولأبنها نزراً لقرب المسافة في البناء الاجتماعي وشبكة العلاقات الإجتماعية القوية بين أفراد القرية ، ثم يقوم دور الأب بعد ذلك بالإتفاق مع والد العروى على الشبكة والمهر ، وغالباً ما يتحدد قراءة الفاتحة بعد صلاة الجمعة في بيت العروس يحضره كبار السن من العائلتين .

ولقد كشفت الدراسة عن الخصائص التي يتم على ضوءها إختيار العروس ، فهي تقوم على دعائتين أساسيتين هما الأخلاق الفاضلة والأصل الطيب .

والواقع أن هذه المعاني تقترب إلى حد كبير مع نتائج دراسة " فوزية دياب " عن القيم والعادات الإجتماعية في الريف المصرى ، فالطاعة العمياء تمثل قيمة عالية و هي في الخطيبة ، وهو أمر منطقي ينسجم كل الانسجام مع الأوضاع والنظم التي تسيطر على طريقة الحياة والعيشة في الريف ، وهو النظام السائد لأسلوب الحياة الزوجية مع الأسر الممتدة .

الآن يمكننا أن ندرك تماماً لما يضيف الريفيون هذه القيمة الكبرى على خاصية الخطيبة في الطاعة العمياء إذ أنه بدون هذه الصفة لا يمكن أن تعيش كزوجة ابن في أسرة ممتدة ، تتطلب منها القيام بدور أكبر متعدد العلاقات نحو أفرادها المختلفين ، فزوجة الابن لا تخدم زوجها وحده بل عليها أن تخدم أيضاً والديه ، وأخوته المتزوجين منهم وغير المتزوجين ، أى كل من يقيم بالدار .

أما الأصل ، فيعد من الخصائص المطلوبة في مرحلة الإختيار ، فإذا عرفنا أن للعصبية قيمة كبرى عند " بنى هلال " أدركنا لماذا يتمسكون

بالبحث عن طيب الأصل في الخطبة ، فاهل القرية يجدون الأمان والإطمئنان في التمسك بالعصبية .

وفي حالة المصاهرة من خارج النطاق الأسرى بالقرية فإن أهم المعايير التى يقوم عليها الإختيار أن تكون العروس من بين عائلة موضع إفتخار ولا تقل عن مكانة عائلة العريس بالقرية ، ولهذا تراعى الأسرة دائماً عند النسب سواء من داخل القرية أو من خارجها أن تصاهر أسرة في مستواها مركزها الاجتماعي ومكانتها الإجتماعية ، وبهذا يكون الزواج متكافئاً من الناحية الإجتماعية .

عقد القران :

إن من الأمور الشائعة في القرية تحديد عقد القران بفترات معينة محددة ، وعلى وجه التحديد في فصل الخريف ، بعد حصاد محصول القطن ، أو فصل الربيع بعد حصاد محصول القمح ، وقد جرت العادة أن يتم عقد القران يوم الخميس أو يوم الأحد ويعتقد الناس أن الليلتين قد اختصا دون بقية أيام الأسبوع بالبركة .

وفي ليلة عقد القران تعد المقاعد في أقرب مكان - ويطلق عليه " فسحة " - لبيت العروس وفيه يقدم المنشدون التواشيح الدينية ، ثم بعد ذلك يأتى دور الطبول والمزمار وعلى أنغامها يبدأ الشباب في استعراض رقصات التحطيب ، أما شاعر الربابة فيعد أهم وأقوى وسيلة لجذب المستمعين بقصة أبو زيد الهلالي الذى يمتد سماعهم له حتى منتصف الليل .

ليلة الحنة :

هي الليلة التى تسبق مباشرة يوم الزفاف و هي تعد ليلة حاسمة بالنسبة لكل عروس لأنها تكون بالنسبة لمنزل أبيها آخر ليلة تقضيها بين أسرته .
ومن الأغاني التى تعبر عن زفاف العروس لبيت أبيها واستقبالها

لبيت عريسها تضمنها هذه الكلمات :

يا عروسة بيتى في بيت أبوكى .. دا بيت أبوكى مندره بحنيتة ،
وبيت عريسك الذهب بالكيله .

ونحن لو تأملنا معانى هذه الأغنية لوجدنا أنها بمثابة إثارة لأفكاره
العروس نحو بيت الزوجية ، ولذلك تدعو أسرة العروس الفتيات من
الأقارب والجيران لشرب الشربات ومشاركة العروس الاحتفاء بليلة الحنة ،
وفي هذه الليلة تقوم الماشطة - المرأة المتخصصة في تزيين العروس من جميع
النواحي - بتخصيب أيدي العروس وقدميها بالحناء وفي تلك اللحظات
تنطق زغاريد النساء وتبدأ الأغاني على النحو التالي :

حنينى ياما حنينى .: وهاتى الحبايب وزفينى

حنى ايدى ورجليا .: حتى حواجب عينيا

وزيدى الكحلة شوية .: دا حبيبى صابح ملاقيني

ومع هذه الأغاني المعبرة عن فرحة الجميع في هذه الأمسية لا
يفوقهم معانى الارتباط بالعصبية وهو ما تعكسه هذه الأغنية .

ياليلة الحنة ياليلة عيدك .: خضرا يا حنة والندا يرويكى

خدك ابن عمك ما يفرط فيكى .: أما الغريب في السكة يرميكى
وفي أغنية أخرى تتضمن هذه المعانى .

وعرفت تنقى يابو عيون دبلانة .: خدت (اخدت) الأصلية اللى أعمامها
ياما

وعرفت تنقى يابو عيون عسليه .: خدت (اخدت) الأصلية التى خلانها
مية (مائة)

وعندما تنت هي الماشطة من تخصيب العروس بالحناء ، تبدأ
الحاضرات في إعطائها النقوط إكراماً للعروس ومجاملة لها ولأهلها ،

والمفروض أن تجلس أم العروس واختها في يقظة تامة حتى تسجل في ذاكرتها كل من أسهمت في النقاط لأنها مسألة واجبة لا بد أن ترد لأصحابها في مثل هذه المناسبات .

أما بالنسبة لإحتفال العريس بليلة الحنة ، فيقوم الأصدقاء حوله بالأغاني وتوزيع السجائر وشرب (الجوزة) ، وبعد صلاة العشاء يدخل حلاق القرية ومعه صينية الحناء يبدأ في تخضيب كفي العريس وقدميه بها وكذلك كل من يرغب من أصدقائه، أما بالنسبة للمتعلمين فيكتفون بتخضيب أصابعهم وبعد أن يتم إجراء تخضيب العريس بالحناء يدور الحلاق الصينية على المدعوين لجمع النقاط ، وهنا يبدأ افراد أسرة العريس في تسجيل أسماء دافعيها والمبالغ المقدمة منهم .

يعتبر يوم الزفاف أو يوم الدخلة أهم يوم بالنسبة للعروسين لأنه بداية لحياة المسئولية والواجبات .

وقد جرت العادة في هذا اليوم أن تقوم الماشطة بتزيين العروس وإبراز مفاتها ، وتبدأ الأغاني التي تعبر عن جمال العروس بالمطلع التالي .

شيلي ايديكى وحطيا .: والقصة المحنية قصتها صفوف

صفوف رقيبته ذهب مرصوص .: وتعالى يا عريسنا طل وشوف

دى عروستك شلبية

ومن الأمور المألوفة أن تذهب أم العريس تصحب بناتها وأقاربها إلى بيت العروس لتشارك موكب الزفاف ، وفي بيت العروس تقوم شقيقة العريس أو إحدى أقاربه بتقديم أغنية يشارك فيها الجميع من النساء بهذه المعاني .

قمر قمر يا مرات أخويا

يا ملبسانى فستانك .: يا مقلعانى فستانك

على العموم أنا خدامتك .: يا مرات أخويا

يا ملبسانى بدلتك .: يا مرات اخويا

يا مقلعانى بدلتك .: يا مرات اخويا

على العموم انا نعمتك .: يا مرات اخويا

وتخرج العروس من بيت أبيها تمطتى حصاناً أبيض وحولها النساء
من القريبات والجيران وخلفهن بعض الرجال متجهة إلى مكان الإحتفال ،
وفي زفة يشارك الجميع في أغانيها منها ما يقول :

طالعة من بيت أبوها .: رايحة بيت الجيران

طالعة من بيت أبوها .: عالية وليها مقام

أسقوها اللبن يا عنيا .: أسقوها اللبن

الله الله

والواضح من هذه الأغنية أنها تحمل أكثر من معنى ، فهي تؤكد
حب الجيران ومشاركتهم فرحة العروس ، كما تؤكد أيضاً تأكيد
قيمة النسب المرتبط بمكانة الأب، وفي نفس الوقت فإن مطلب شرب اللبن
للعروس يعنى التمنى لها بالخير ، أما ذكر الله والعين في مضمون الأغنية
فإنهما يعنيان الحيلة من الحسد من عيون المدعويين والمدعوات .
أما بالنسبة لإحتفال العريس ، فمن المتبع أن يذهب إلى بيت أحد
أصدقائه لكي يستحم عنده ويقوم حلاق القرية بالإشراف على كل
زينته ، بعد ذلك يخرج في صحبة أصدقائه إلى المسجد الخاص بعائلته
لصلاة فريضة العشاء وبعد الصلاة تبدأ زفة العريس يتقدمها المنشدون
ولاعبو التحطيب يستعرضون براعتهم فيها على أنغام المزامير .

وقبل الإنتهاء من مهرجان الزفاف يصطحب العريس عروسة إلى
سكنه وبهذه المناسبة يتقدم شقيق العروس أو خالها أو عمها يحملها إلى
داخل البيت ، والفكرة من وراء هذه العادة ، هي أن حمل العروس يجنبها

تخطي عتبة البيت مخافة وضع سحر أسفل هذه العتبة فتنجو من أثره .
وتعد هذه الظاهرة من الأمور السائدة ليست في قرى مصر فحسب
بل شيوعها قديماً كما هو حديثاً في بلاد أخرى ، يذكر " فريزر " أن
مادة حمل العروس عبر مداخل البيوت كانت شائعة في مراكش
وفلسطين والصين وروسيا وجاوة والهند واسكتلندا وبعض دول أوروبا .
ومن الأمور الطبيعية في قرية " بنى هلال " دخول العروس إلى بيت
الزوجية بقدمها اليمنى ووقوف الحياة (أم الزوج) في مدخل البيت على
كرسين لتمر العروس من تحت قدميها ، وذلك يعنى أنها بهذه الطقوس
قد جعلت العروس تحت طاعتها ، بعد ذلك تقوم الحماة بتقديم كوب
لبن للعروس لترشف منه ، وبعد ذلك تقوم بتخضيب الكف الأيمن والقدم
اليمنى للعروس بالمتبقى من كوب اللبن إعتقاداً أن ذلك يجعل من دخول
بيت الزوجية خيراً وبركة .

ومن العادات الشائعة المعروفة في ليلة الزفاف عادة كشف الوجه ،
وفيهما يقوم العريس بتقديم مبلغاً من المال نقطة العروس قبل عملية
الممارسة الجنسية ، وفي لحظة انفراد العروسين يبدأ شباب القرية بصيحات
التهليل والأغاني وإطلاق الأعيرة النارية .

بعد ذلك وفي هذه اللحظة - تكون الماشطة - أحياناً متواجدة مع
العروسين لمساعدة العريس على إزالة بكارة عروسه .. وتقوم بتسليم أم
العروس منديل عليه أثار دماء غشاء البكارة وأحياناً ما يقدمه العريس
بنفسه ، فيقوم أهل العروس بإشهاره أما المدعوين بين طلقات الأعيرة
النارية ويخرج العريس وحده ليستكمل الإحتفال مع أصدقائه .

القدوسية :

تحرص عائلة الزوجة أن تقوم في ليلة الزفاف وجبة العروسين تحتوى على
لحوم وطيور يطلقون على هذه الوجبة " القدوسية " وفي قرى الوجه

البحرة يطلق على هذه الوجبة " حلة الإتفاق .

تنظيم الأسرة :

من الأفكار المتعلقة بين الرجال والنساء في القرية الاهتمام بإنجاب الذكور الذين يمثلون مكانة كبيرة في مستقبل الأسرة ، كما أن المرأة تستمد قيمتها بإنجابها بما لا يدع للرجل أن يتزوج من أخرى ، ويعد إنجاب الولد قيمة بالنسبة للزوجين .

فهو يعد تأكيداً للعصبية واستمرارها ، ولذلك فإنهم يطلقون عليه في مولده اسم " العريس " ويقام له أمسية دينية فيها أهل القرية .
أما مولد البنت فلا يستقبل بأى احتفال يذكر ، ويطلقون عليها " الملووشة " على أساس أنها تأتي من نصيب رجل آخر يأخذها إلى بيت أسرته .

وبالرغم من وجود مركز لتنظيم الأسرة يتبع الوحدة الصحية بالقرية ، إلا أن فاعليته تكاد تكون منعدمة ، فالمرأة في قرية " بنى هلال " لا تستطيع أن تمارس تنظيم الإنجاب إلا بموافقة زوجها وبعد أن تكون قد حققت له الهدف من إنجاب الذكور ، إلا أن ملاحظتى لسجلات مركز تنظيم الأسرة تؤكد ضعف فاعليته ، بالإضافة إلى شواهدى من عدد الترددات عليه ، اللاتى لم يزدن عن واحدة في الأسبوع تقريباً ، ويؤكد أيضاً أحد العاملين في هذا المركز على أن من أهم العوامل التى تسهم في ضعف فاعليته دور رجال الدين الذين يقودون حملة مضادة بتحريم تنظيم النسل ، والأمر الثانى دور " القابلات " اللاتى تجاوز عددهن عشر نساء ويقمن بدور طبيعى بالإتصال بالأسرة ويلعبن أخطر الأدوار في إضعاف فكرة هذا التنظيم ، لأن نجاحه يعنى التقليل من أهميتهن وإغلاق أحد مصادر الرزق بالنسبة لهن .

العادات المرتبطة بشعائر الوفاة :

من المعتقدات المنتشرة في قرية " بنى هلال " ان عائلة " الشرفا " الشرقيين ينتسبون إلى الإمام الحسن بن علي رضي الله ، وأن وفاة أحدهم لابد أن تصحبه مظاهر الكرامات ، فعندما يموت أحدهم وتنت هي شعائر صلاة الجنازة يحمل نعش المتوفي به في شوارع القرية ، ويعتقد البعض أنه لا يمكن إتمام شعائر الدفن إلا بعد أن يأذن المتوفي لشيعته بدفنه ، وفي ضوء هذه الأفكار يظل الناس يحملون نعش الميت يوماً كاملاً إلى أن يأتي المساء فيقفوا بالنعش أما أحد بيوت الأسر ، ويدخلونه فيه ليبقى للصباح ، وهم بذلك يتصورون أنهم يلبون رغبة الميت، وتعتبر الأسرة المضيئة ذلك تبركاً وفي صباح اليوم التالي يبدأ حمل النعش مرة ثانية ، وقد يستمر الحال هكذا إلى فترة ثلاثة أيام ، إلى أن يشاع بين أهل القرية أن الأمر جاء من الميت بدفنه ، وتبدأ مراسيم الدفن إلى مثواه الأخير !!

أما باقي العائلات فيدفن المتوفي منهم في مراسم طبيعية وتتقبل الأسر عزاء الرجل من خمسة أيام إلى سبعة أيام ، وفي كل الحالات يصحب في المآتم مظاهر الإسراف والتبذير بين عائلات القرية وأمام النجوع المجاورة ، ويبالغون في مظاهر البذخ ولا يقصدون من وراء ذلك سوى تمايز بعضهم عن بعض .

وبهذه المناسبة فهناك من الشواهد التي تصحب عزاء النساء تلك الكلمات التي يرددونها فتثير بينهن الحبيب وهذه الكلمات تختلف باختلاف المتوفي ، ففي حالة وفاة الزوج تقال كلمات الرثاء التالي :

قوم واتعدل على حيلك * ياللى التراب عمى عينك
شد حيلك واتعدل وحديك * ما طقيتك وقعت تحتك
صوتك معايا على السلوم (السلالم) حسك معايا لما أقوم .

أما في حالة وفاة الزوجة فيقال :

والله يا ميتين ما احيب لكم سيرة * ابكى على الحيين واللا على

الحيرة

والله يا ميتين ما احبيب لكم سؤال * ابكى على الحيين واللا على اللى
... سار خايف عليكى يا وليتى تدلى * وينزل عليكى السيل وتتبلى .
ولما انت عارفة انك تعوزى رجال * ليه تقفلى الباب بالمقفال

السحر :

من مظاهر المعتقدات بين اهالى القرية ان بعض حساد العريس او حساد العروس ما يستطيع ان يفسد عليهما حياتهما بربط العريس ليلة زفاف ، والربط هنا يعنى إخفاق العريس على الممارسة الجنسية ، وهذا يعنى تسويفه لعملية إزالة بكاره العروس ، مما يصيب اهلها بالقلق او وضع العريس في موقف حرج يشير ضعفه الجنسي .

وعندما يفشل العريس في الإتصال الجنسي يسعى إلى شخص معروف بالقرية يختص بالربط ، فيدفع له المطلوب وهو ما يتراوح في حدود جنيهين وخمسة جنيهات حسب قدرة العريس ، ويقوم هذا الشخص بإعداد بيضتين للأكل يكتب عليهما بعض التعاويذ ويطلب من العريس ابتلاعها ليعود إلى طبيعته ، ويحاول بعض الشباب إدراك هذا الموقف قبل الإحتفال بزفافه .

وهناك شخص آخر يعرف بالعراف خاصة في حالات السرقة ، وبعد ان يدفع القاصد له مبلغاً يتراوح ما بين خمسة وعشرين قرشاً او خمسين قرشاً يبدأ فتح الفنجان بقراءة بعض الكلمات ، ثم يستعين بطفل في حدود عمر خمس سنوات ، ويطلب منه ان يروى مشاهداته في الفنجان..

وبجانب هذه المعتقدات السحرية ، يتولى أحد شيوخ القرية كتابة الأحجية بقصد حماية الأطفال من الحسد ، وهذه الأحجية عبارة عن قصاصة من الورق تحتوى على سورة " الفلق " وبعض الأدعية ثم تطوى على هيئة مثلث وهذه الأحجية يقدمها الشيخ لطالبيها بدون مقابل ، ولقد كشف لقائى مع هذا " الشيخ " عن حقيقة معتقدات الذين يترددون

عليه طلباً للأحجية ، وكان الواضح من إجابته أن معظم هؤلاء من النساء اللاتي يبتغين إما وقاية أو علاج أطفالهن من الحسد أو من آثاره إذا ما ظهر عليهم بوادر مرضية في شكل صراخ مستمر أو هزال شديد .

إلا أن المثير حقاً ، تلك الأحجية التي يطلبها الرجال والنساء للحيوانات وقاية لها من الحسد أو علاجاً لها من قلة اللبن ، ولعل مظاهر ذلك كانت واضحة في خلال ملاحظتي للأحجية المعلقة على رؤوس الأبقار والجاموس.

والملاحظ أن الإلتجاء إلى السحر والأعمال والتحويلات التي تمارس في هذه القرية ، نجد أن هذه الممارسة تختلط بين السحر والدين ، وحسب ما تقول " فوزية دياب " في دراستها عن القيم والعادات الإجتماعية " أن الدين عند الريفيين من الأمور الجوهرية والدوافع الأساسية ذات القيمة العليا في أعمالهم وفي حياتهم بصفة عامة ، وإى شىء يقترن به ويصطبغ بصبغته يكتسب قيمة كبيرة وقدسية قوية ويصبح ذات تأثير فعال في النفوس ، وقد استغل المشعوذون والدجالون هذه الحقيقة ، فدرجوا على تلوين أعمالهم السحرية باللون ال ديني ومزجها بالعقائد الدينية ، ولذلك لا نجد حجاباً أو عملاً أو سحراً يخلو من الآيات القرآنية ولذلك أيضاً نجد أن هذه الأعمال السحرية وتلك الأحجية والتحويلات بما احتوت عليه من كلام الله يؤدى وظيفة هامة في العمل على راحة الشخص النفسية والتغلب على عجزه واخفاقه بما توفره له من آمال عاجلة أو آجلة ، يوهم بتحقيقها ويوحى إليه بأنه لا محالة واقعة .

ويمكننا أن تسخلص من كل هذا أنه على الرغم من شدة الشعور ال ديني عند القرويين وقوة إيمانهم بالعقائد الدينية ، فإن كثيراً منهم مازال ضعيف الوعي بحقيقة تعاليم الدين وكيفية تطبيقه عليهم في الحياة الواقعية اليومية .

الطب الشعبي :

مازال حلاق القرية يمارس نشاطه بين أهلها ، فهو الذى يقوم " بدور ختان الأولاد وإجراء عملية الحجم لعلاج ضغط الدم (عملية الحجم تعنى قص شعر منتصف الرأس وتشريح جزء منها ، ثم وضع كوب زجاجى به شريط صغير من القماش موقد على مكان التشريح " أما في علاج أمراض العيون فيقوم بعملية التشريط على جانبي جبهتي الرأس ، أما ختان البنات فتقوم به القابلات .

الوصفات الشعبية :

أما علاج الأمراض التى يقوم على الوصفات الشعبية فمازال أغلب الناس يمارسونها على النحو التالي :-

ورق الخروع للدامل ، وورق الجوافة للكحة ، وورق النعناع للمغص وحلفا البر للكلى ، الشعير للبلهارسيا ، الملوخية مع البصل والملح لشفاء الحمى ، عسل النحل وسمن البقر لعلاج الربو ، الحنظل لنزلات البرد ، الملح والليمون في الأذن لضربة الشمس ، اليانسون للحد من الإسهال ، البصلة بهد شيها لشفاء الجروح من الصديد ، الملابس الحمراء للعلاج من الحصبة .

الحكاوى الشعبية :

تعد الحكاوى الشعبية بما تحمله من صور رمزية أحد أشكال الثقافة التى تجمع بين أفراد وعائلات تختلف ظروف معيشتهم باختلاف بيئتهم الطبيعية ، وفي نفس الوقت تمثل مركزاً متميزاً للولاء وتمجيداً للمغالة لوحدة الجماعة سواء عائلة أو قبيلة أو مجتمع ، وحينما تنظر إلى تأثير الحكاوى في قرية بنى هلال نجد تأثيرها واضحاً في كلمات شاعر الربابة ، حينما يتناول قصة " أبو زيد الهلالي " التى يفتخرون بها ، لأن فيها تاريخهم وعصبيتهم للأهل والعشيرة والمبادرة إلى مواجهة الخصم والأنفة من الخضوع والخنوع وغير ذلك من المعانى والصفات التى ترددها القصة كثيراً ، وتصورها للناس في صور مختلفة مقبولة تهفو إليها النفوس

والقلوب ، وقد يكون هذا ما يجر إلى الشر ، ويبلغ بالنفوس الفتية إلى الطيش والرعوننة والشطط في التظاهر والإنتقام ، وقد ظهرت إثارة في عدوان شباب القرية على جيرانهم .

على أن هناك من أثر هذه القصص في الخير ما لا يصح أن يجحد أو ينكر ، فمن ذلك الحص على البذل والعطاء ، وسماحة النفس ، وإكرام الضيف ، وإغاثة الملهوف ، ومواجهة الشدائد بالصبر على الجهد ، إلى آخر ما نجده شائعاً في القصة ، ونجد العامة يحفظون منها الحكم والأمثال يرددون منها الشواهد مما جاء على لسان أبطال القصة .

الأغنية الشعبية :

من بين التعريفات العديدة للأغنية الشعبية يمكن أن نقول أن أبسط تعريف لها أنها قصة عنائية ملحنة مجهولة النشأة ، بمعنى أنها نشأت بين العامة من الناس تاريخياً ، وبقيت متداولة بين الأجيال المتعاقبة ، وبهذا تتميز الأغنية الشعبية أو الأغنية الفلكورية the folk-song عن الأغنية الدارجة the popular وهي في كل الأحوال ذات أصل أدبي خالص .

ولعلنا نجد دائماً أن أقدم أنواع الأغاني الشعبية دون ريب هي أغاني الغزل ، ومن هذه النماذج تتناول بعض الأغاني التي يغنى معظمها الفتية والفتيات .

خدنى في ايدك بقا .: فلاحه وواحدة على الشقا

أنا أوره أسيوط .: واجى من أسيوط

لابسة الزعبوط .: وأكتب كتابى عليك بقى

أروح طنطا وأجى من طنطا .: ماسكة الشنطة
واكتب كتابى عليك بقى

أروح جرجا وأجى من جرجا .: لابسة اللبده
واكتب كتابى عليك بقى

الملح في الميه (الماء) يا ناس أنا دبت دوب
الملح في الميه جسر الحكومة اشتكى من مشى رجله
لأكتب جواب من ملوى وأكلفه الميه (مائة جنيه)
وادعى بحرقه على اللى كرهوه فيا
الملح في الفنجان يا ناس أن دبت دوب
جسر الحكومة اشتكى من رنة الخلخال

لأكتب كتابى من ملوى وأكلفه بريال ، وادعى بحرقه على اللى
كرهوه في الحال

=====

إبقى تعالى يا ولة إبقى تعالى .: قمرا وبيتنا على الخلا
إبقى تعالى في بيت عمى .: وإفتح لك الرديو يغنى
وأديك نايبى ونايب أمى

وإبقى تعالى في بيت سيدى .: وإفتح لك الراديو يلالى
وأدى لك نايبى يا حبيبى أبقى تعالى

=====

على الحلوين سيبوني وأنا أدور
ماشى ورايا ماشى ورايا بده يهزر ويايا "معى"
أمشى يا ولة أحنا ولايا
على الحلوين سيبوني وأنا أدور
ماشى ورايا ورش البرسيم رمى عليا ورقة بخمسين
لا ابن عمى .. ولا أعرفه مين ؟
داس على رجلى بدار عبید وتقاوى
داس على رجلى باع الجاموسة وبنتها ولا طيب رجلى
حط المنديل على عيونه وقعد يبكى نزلت دموع المحبة طيب رجلى

=====

شكنى مسمار الجزمة فى المقعد وأنا بامشى
يا بت أبوكى على الباب .: يا باى مقدرش أمشى
ويا بت أخوكى على الباب .: يا خويا مقدرش أمشى
يا بت عريسك على الباب .: يانى .. أتعكز وأنا أمشى

=====

لما على علا عليه حكم .: الشويش اليوم ماشى عليه
وإزاي نضربنى وأنا اسمى هانم .: وتسمع الجيران ضربة الجزمة
يا ريحين الغيط قولوا لحميه (والد الزوج) أحمد ضرب
ست البنات روحية

وإزاي تضربنى وأنا اسمى روحية .: حط لك الشمعة على السلالم

يا ريحين الغيط قولوا لحميه .: أحمد ضرب ست البنات روحية

الأمثال :

المثل فيما نعرفه هو خلاصة تجربة من التجارب يعبر به الإنسان عن تلك التجارب وما أفاد منها وما استقر في نفسه من حكم عليها ، والتجارب يتعرض لها الناس كافة ، يستوى في ذلك عالمهم ، وجاهلهم ، ونتيجة لتلك المشاركة الواسعة في التجارب تختلف الأحكام أو تختلف الكلمات المعبرة على تلك التجارب ، فالحكم على التجربة لا شك يتأثر تأثيراً بالحكام عليها ، فما تثيره التجربة في نفس إنسان يختلف طبيعياً عما تثيره في نفس إنسان آخر ، ثم إن صاحب التجربة الذى هو بصدد الحكم عليها يختلف باختلاف ثقافته ومشاعره نحوها .

وما من شك في أن أحكاماً كثيرة صدرت عن أناس كثيرين كانت لهم تجارب كثيرة ، ولكن هذه الأحكام منها ما أن يؤثر ومنها ما لم يؤثر ، فكانت ثمة أحكاماً ماثورة لها قوتها في الدلالة ولها قوتها في الشمول ولها عمقها وأثرها في النفوس .

وهذه الأحكام التى توافرت لها هذه الصفات وغيرها أقبل الناس عليها حفظاً ، وأقبلوا عليها تمثلاً بها ، وهى التى أصبحت ما نسميها الأمثال .

ومن الأمثال المألوفة في القرية موضوع دراستى الحث على الترغيب من زواج الأقارب حفاظاً على العصبية ، والواضح أن يتم بينهم وفق تدرج معين بمعنى أن بفضل في المكان الأول الزواج من بنات العمومة ، ولهم في التشجيع على هذا الزواج المثل القائل .

بنت عمك تحمل همك ، وستر وغطا عليك ، وهناك مثل يقول :

أخذ ابن عمى واتغطى بكمى

ويلى الزواج من أبناء العمومة في الأفضلية الزواج من أولاد الخنولة
كما يتضح من المثال التالي :

بنت خالك من دمك .. تعيش معاك على الحلوة والمر ، وعلى
النقيض من ذلك تأتي أمثلة أخرى تحذر من مصاهرة الأقارب تلافياً
للمشاكل ومنها ما تقول :-

خذ من الزرايب ولا تاخذ من القرابيب
إن كان لك قريب لا تناسيه ولا تشاركه
أما بالنسبة لوقف العائلات من زواج المطلقة أو المتوفي زوجها فإن
بعض الأمثلة تعكس عدم الرغبة فيهن على النحو التالي :
ما تاخذ اللى وراها ظو (طفل) ولا اللى قدامها بو (بقرة) وهذا المثل
يعنى رفض المطلقة بما تحمله من مشاكل مرتبطة بأبنائها وحتى التى
توافر لها جانب الثراء وخلفها مشاكل .

ومن الأمثال الدافعة على عمل الخير
أرمى رغيفك يعوم
وهذا يعنى أن الخير لا بد من أن تظهر آثاره الطيبة مع الزمن
وفي مواقف احترام الكبير تقول الأمثال
خذ كلام الكبير خلق في ودنك
واللى ملهوش كبير يشتري ليه كبير
وهذه الأمثال السابقة تؤكد على وجوب احترام كبار السن ،
والرجوع إليهم للإسترشاد بتوجيهاتهم ، فكبار السن عادة هم رؤساء العائلة
الذين يتعين أن يخضع لهم بقية أفرادهم ويدينون لهم بالطاعة على
مستوى القرية كلها يعد رؤساء العائلات فهم أصحاب القرار في المجالس
العرفية والمناسبات العامة .

وفي مجال الخصومات والثار نجد الأمثلة التى تنظم العلاقات بين
الأفراد والعائلات في هذا المجال على النحو التالي :

- وأنا وأخويا على ابن عمى وأنا وابن عمى على الغريب

- لو أزعل انا وعملك ماتكلمش أولاد عمك

- المعركة بدنات والدم بيوت

وذلك يعنى أن الأولاد لابد وان يتخذوا إتجاهات الآباء في خصوماتهم حتى ولو كان ذلك لأقرب الناس إليهم ، كما يرتبط أيضاً المثل الأخير بأداب الخصومة فالمقصود منه أن الإنتقام يجب أن يكون بين الأفراد وليس في إتلاف الملكيات الخاصة بهم .

الترويح في وقت الفراغ :

يعنى الترويح الفترة الزمنية للخروج من دائرة جهة العمل البدنى أو الذهنى ومجد مظاهره عند بنى هلال ، في لعبة التحطيب ، وأبو العوا ، والجون واسجبه ، ومشاهدة برامج التليفزيون ، والأذكار .

فبالنسبة للعبة التحطيب فغ هي تمثل الطابع المميز لإستعراض الفتوة في قرى الصعيد ، والمدهش حقاً أن " بنى هلال " يعتبرون أنهم أبطال هذه اللعبة خاصة وأن الفائز الأول في مسابقة لعبة التحطيب على مستوى الجمهورية جاء واحد من قريتهم .

وتأخذ لعبة التحطيب أهميتها في عروض الشباب في المناسبات المرتبطة بموالد أهل الله واحتفالات الزواج والمواليد وتوديع واستقبال الحجاج .

لعبة أبو العوا :

يقوم الأولاد في الإعداد للعبة " أبو العوا " بتشكيل فريقين يمسك كل احد من الفريق بجريدة ويقوم أحدهم بضرب قطعة صغيرة من عصا غرسها في حفرة الأرض ، ويستقبل الفريق الثانى هذا العصا بضربة قوية من واحد منهم لمسافة بعيدة وتحسب النقط بين الفريقين ببعد المسافات .

لعبة الجون :

تتشابه لعبة الجون إلى حد كبير مع لعبة كرة القدم في العدد وفي قوائم الأجناس والتي تستبدل أحياناً بقطع من الطوب وبدلاً من استخدام الأقدام في ضرب الكرة يستخدم في ضربها جريد النخل ، والكرة الخاصة بهذه اللعبة مصنوعة من قطع القماش المرتبط بحبال النخيل و هي في حجم كرة القدم .

لعبة السيجة :

تنتشر لعبة السيجة بين كبار السن ، ويلتف حولها أغلبهم و هي تقوم بين اثنين يحمل كل واحد منهما ١٢ قطعة من الأحجار الصغيرة يحركها في ٢٥ مربعاً على الأرض ويتم الفوز من أحدهم في حالة السبق في كسب أكبر عدد من أحجار الآخر، وهذه اللعبة أقرب ما تكون إلى لعبة الشطرنج .

التليفزيون :

أصبح التليفزيون يحتل الصدارة بعد جهاز التسجيل والراديو خاصة بعد أن أدخل التيار الكهربائي للقرية عام ١٩٧٩ .
وظهر جلياً حيازة التليفزيون في المقاهي الصغيرة " الغزو " والتي يلتف حولها رجال القرية وشبابها ويلعبون الورق والطاولة ويشربون المعسل .

أما المرأة فهي أقل خطوة بمشاهدة التليفزيون لعدم توافره في بيوت القرية إلا في عدد محدود منها .

الاتجاهات المذهبية الدينية :

يغلب على أهل القرية الأخذ بالمذهب المالكي ، ومذهب أبو حنيفة ومع ذلك فمعظمهم لا يعرف عن أسباب الأخذ بهذه المذاهب إلا أنهم توارثوا أفكارهم من أسلافه أو من بعض رجال الدين . أما بالنسبة لإعتناقهم

لأفكار الطرق الصوفية فاللاحظ أنه يشيع بينهم ثلاثة طرق منها الحامدية الشاذلية ويبلغ عدد أعضاؤها بحوايل ٥٠٠ عضواً ثم الرفاعية والضييفية ويبلغ عددهم ما يقرب من ٢٠٠ عضواً لكل طريقة ، ومعظم لقاءات هؤلاء تتم في حضرات الذكر بالمسجد الكبير ليلة الجمعة بعد صلاة العشاء .

ويمكن أن نمثل هنا ، بين التنظيم القبلي لأهل القرية لوجود شيخ أو رئيس ، وبين تنظيم الجماعات الصوفية التي تتجمع حول شيوخها ، وكن الفارق بينهما أن شيوخ القبائل ترتبط بالعلاقات القرابية ، بينما شيوخ الصوفية ترتبط بالعلاقات الروحية ، وكلاهما يدعم تماسك الجماعة .

الأفكار حول الأضرحة والنذور :

تلتف أفكار أهل القرية حول كرامات " الشيخ محمود سليم " الذي يقع ضريحه في شمال القرية والشيخ البهنساوى الذي يقع ضريحه في غربها.

ويعتقد الناس في كرامة الشيخان على شفاء المرضى وأيضاً شفاء الحيوانات وحماية أولادهم من الحسد ، كما يتحدث الناس بأحاديث قاطعة عن كرامات للشيخ البهنساوى في حراسة غلاتهم من سطو اللصوص .

ولهذا يحتفل الناس بمولد الشيخان في كل عام بوضع " تابوت " على جمل يرمز لمقصورة الشيخ المحتفي به ، ويطاف به في شوارع القرية وحوله الرجال والأطفال يحملون الرايات ويضربون على الطبول ، أما النساء فيستقبلون هذا الراكب بالزغاريد وإلقاء " البنون " على التابوت (البنون قطع من الخبز الصغير المحلى بالسكر) والبنون يعد نوعاً من أنواع النذور لهذه المناسبة .

والنذور هي أن يقطع الإنسان على نفسه أداء شيء من مال أو سلع أو

حلوى أو طيور أو ذبيحة تقدم للضريح حتى إذا ما تحقق الأمل المنشود حتى أصبح أداء النذور عهداً على النفس لا مفر منه ، وإن ما قوى على هذه النزعة في نفوس أهل الريف رجال الصوفية وفقهاء الريف الذين أكدوا للفلاحين في كثير من الأحيان هؤلاء الأولياء في نظرهم وترديدهم القول أن أولياء الله هم المتصرفون في الكون " ويدللون للفلاحين على صحة قولهم ، هذا بإذن الله سبحانه وتعالى لا يرد أصحاب هذه الأضرحة بطلب وأن في قدرة هؤلاء الأولياء عن طريق الترخيص الذى منحه الله ولهم وإيجاباتهم .

بالإضافة إلى سرد كثير من القصص والعبارات التى كانت تدور على ألسنتهم وكلها تهدف شيئاً واحداً هو إثبات الكرامات ، والمعجزات التى تدل على قدرة هؤلاء الأولياء .

الثار:

إن تقارب الملكيات والإعتماد الرئيسى للسكان على العمل الزراعى ونظام القرابة السائدة في القرية جعل الفرج يعتنق ويتمثل بقيم الجماعة القرابية التى ينتمى إليها ، فتذوب شخصيته من ناحية كما يستمد منها كل كيانه ومقوماته الإجتماعية من ناحية أخرى ، وإذن فأى إعتداء على أى فرد في تلك الجماعة يعتبر بمثابة اعتداء على كل الجماعة التى هو عضو فيها ، وبالتالي يعتبر إعتداء عليه هو نفسه ، ويجب أن يرد ذلك الإعتداء كما لو كان قد وقع عليه شخصياً .

ويقتضى قانون الثار على الأسرة أن تأخذ بثار قتيلاها وإلا لطخت بالعار إلى الأبد وانخفضت منزلتها الإجتماعية في نظر الأسر الأخرى ، وأنه ينبغى أن تأخذ العائلة بثار قتلها بأيدي أبنائها ، ولقد جاءت شواهدى فترة دراستى بالقرية إلى ذلك التوتر القائم فيها نتيجة سقوط قتيلين من أسرة " الحلبي " بيد أحد أفراد أسرة " قبيص " — وبالرغم من إنتشار

رجال الأمن في القرية إلا أن تكتلات الرجال ما بين عشرين وخمسة وعشرين منهم كانت واضحة للفريقين وهم جلوس حول شرب العسل بالقرب من مساكنهم ومظاهر التحفز قائمة بينهما للنار ، ومن الحقائق المثيرة في هذه الظاهرة أن المرأة تلعب أخطر الأدوار في دفع الرجال على الإنتقام، وتثبيت روح النار في نفوس الأطفال الذين يشبون على نزعة الإنتقام ، ومع ذلك فالمرأة في أغلب حالات النار شريك في إعداد الخطط له ، وتجهيز الكمائن وتهريب السلاح .

ومع كل ذلك فإن روح التضامن القبلي ضد خصومهم تشكل قوة واحدة على زعم أنهم ينتسبون إلى حد واحد ، وهم بذلك يضربون المثل الشائع (أنا وأخويا على ابن عمي) و(أنا وابن عمي على الغريب) ولقد ذكر لنا أحد الرواة أن الصراع بين أفراد القرية ليس مستحدثاً ولكنه يرتبط من زمن بعيد بقدر ما يذكر " فان " عام ١٨٩٦ قد شهد صراعاً على النار بين عائلة السوالم وعائلة العادلي ، ثم تلى في عام ١٩١٨ نار بين عائلة الحميدات والمجاورة وفي عام ١٩٣٠ نشب صراع للنار بين عائلة " أبو قير " و " أبو سبيكو " وفي عام ١٩٧٧ قام صراع بين النجوع بدأ بعائلة " عثمان محمد " و " الكريمات " بنجع الجعفران ، ثم في عام ١٩٤٨ بين " المجاورة " و " نجع العزبة " وبين " الهوايدة " ، وسليم ، وفي عام ١٩٥٠ بين عائلة القور والعوامر وفي عام ١٩٦١ بين عائلة عبد الخالق والزهارنة وفي عام ١٩٦٢ انقسمت عائلة حجازي على نفسها بسبب نار بين أبناء العمومة ، وفي عام ١٩٧٢ قام صراع بين عائلة عامر وأبو علي وآخرها عام ١٩٨١ بين عائلتي " المجلي وقبيص " ومن مظاهر الإفتخار في النار أن يعلن القاتل عن نفسه في حالة تصفية ثاره من غريمه فيظل فترة بجوار جثة القتيل ، أما أن يكون هو المعتدى ففي هذه الحالة يولى الأدبار ويصبح دمه محسوباً عليه أو على أقرب العاصيين إليه .

الثار الجماعى :

لعل ما يلفت النظر في ظاهرة الثار في بنى هلال شكله الجماعى الذى يخرج له أهل القرية في تظاهرات عصبية يشارك فيه النساء والأطفال ، وهو ما يشكل أحد المظاهر المثيرة لهم ، والذى يبدأ بدق الطبول وحمل الرايات والسيوف والهراوات والسلاح النارى ، ويتمثل دور النساء في المشاركة بحمل المياه والنقلات لحمل الجرحى ، وكل هذه المظاهر تأخذ الطابع القتالى في الإغارة على القرى المجاورة.

وبذكر أحد الرواة عن شواهد للإغارات التى قام بها " بنو هلال " على جيرانهم ، فيذكر ما حدث بها عام ١٩٢٢ على قرية الحرارية ، وعام ١٩٤٨ على قرية الجزيرة ، وبهذه المناسبة نجد في العدوان على قرية الجزيرة الطابع القبلى في العدوان ، فقد جمعوا حولها النجوع المجاورة عن طريق ، استنارتهم بدق طبول الحرب كما استعانوا بحلفائهم من الريانة الذين يقيمون بالضفة الشرقية من النيل ، ومع ذلك فقد اصطحبوا النساء في مسيرتهم يحملن المياه والنقلات لنقل الجرحى والإسعاف ، مما أضفى على تحركاتهم وإغارتهم طابع الحرب النظامية ، وهو ما أدى بقوات الأمن إلى التداخل لحماية أهل القرية المعتدى عليها وصد " بنى هلال " وفيما يبدو أن الهلالية قد حققوا بعض الشيء من هدفهم وهو ما تعكسها أغاني أطفالهم التى ما زالوا يرددونها في شوارع القرية وكأنها جزء من أعمال بطولات آبائهم " يا ولاد بنى هلال يا فتوة : باللى غلبتوا الجزيرة والقوة " وفي ٢٠ / ١٢ / ١٩٧٩ قام بنو هلال ، بالإغارة على شوارع مركز المراغة انتقاماً لأحد ابنائهم الذى اشيع حوله أن أصيب بمقتل على يد أحد أبناء المراغة ، واستخدموا في عدوانهم السلاح النارى ، والسيوف والهراوات .

وكان الواضح من كل إغارة أنها نتيجة عوامل لشكالات فردية بين أحد أفراد بنى هلال واحد أفراد تلك القرى المعتدى عليها .. وهذا يعنى أن الإعتداء على أى فرد من أهالى القرية يعد إعتداء على أى فرد من

أهالى القرية يعد إعتداء على الجماعة كلها .

إذن فروح الجماعة تسيطر على جميع تصرفاتها في الداخل وفي الخارج وترسم لها البواعث والأهداف وتقيّد سلوكها الجماعى ، وهذا يقربها في التصنيف النفسى إلى اجيش النظامى المدرج في القيادة على النظام الهرمى نفسه ، والمحتفظ في تاريخه بامجاد يعتز بها ويفاخر بها ، وكل فرد في مثل هذه الجماعة إنما هو صورة مصغرة لها يشعر بإحساس الجميع ، ويقوم من غيره مقام الأخ يحميه أو يهتم بكل ما يصدر عنه فالعمل الفردى يجر دائماً إلى عمل عام ، ومن ثم كان كل واحد يصدر عن رقابة جماعية متيقظة في داخل ذاته وخارجها على السواء ، وإذا لقي أفراداً من غير قبيلته فإنه لا يهتم بالتعرف إليهم بالذاتية الخاصة لكل منهم ، وإنما يلقي باله إلى القبيلة التى ينتسبون إليها ، فيقبل عليهم أو ينفر منهم تبعاً للعلاقة القائمة بين قبيلته وقبيلتهم ، وهكذا تنسحب مسئولية الفرد وتحل محلها المسئولية العامة المشتركة وتتحدد الخصومات الخارجية أو الداخلية وفقاً لهذه المسئولية المشتركة ، وما يعترىها من قوة أو ضعف أو روح معنوية .

والشئ الملفت للنظر ذلك الحلف القائم بين قرية بنى هلال وتوحدهم القبلى مع قبائل " الرياينة " الذى أدى بهما إلى الإعتداء على قرية " الجازرة " عام ١٩٤٨ .

وفي الحقيقة أن هذا الحلف بين القريتين يعد ميثاقاً وقد تعاهدوا فيه أهل القريتين أن يكونا صفاً واحداً متسانداً ينفرون إلى القتال معاً ويتحملون الديات معاً وياخذون بثأر بعضهم بعضاً ، ويؤلف هذا الحلف نموذجاً فيه ملامح من عصبية النسب .

ومعنى ذلك جسماً يذهب " أحمد أبو زيد " في دراسته للثأر ، يمكن القول أن نظام الثأر يعد نظاماً داخلياً ينطبق على القرية ذاتها في المجال الأول وقد يمكن أن يقوم بين هذه القرية والقرى الأخرى التى تدخل معها

في علاقات إجتماعية مباشرة مما يستلزم ضرورة حفظ التوازن بينهما ،
ففي هذه الحالات تقوم العداوة بين جماعات من الناس وليس بين الأفراد ،
وإن كانت تنشأ أصلاً نتيجة لسوء تصرف الأفراد ، فمفهوم العداوة والثار
يتطلب إذا وجود جماعتين قراييتين تتمتعان بدرجة معينة من
الإستمرار في الوجود والبقاء بحيث يكون لهما عمق بناء يقاس بالأجيال ،
فالناس يحفظون بدقة تاريخ العلاقات الثارية بين مختلف البدان خلال
كل هذه السنوات الطويلة ويعرفون تفاصيل تسلسلها ويعتبرون ذلك
جزءاً من تراثهم يتناقلونه عبر الأجيال .

مؤشرات الثار :

تشير أحداث العدوان الثارى الذى يقوم به (بنو هلال) على جيرانهم أنهم
كانوا يستخدمون كل مرة الطبول والسيوف والرايات .

الطبول :

فاما الطبول فهي مقدمة إعلان من شيوخ القرية برد العدوان على إحدى
القرى وهو ما يتطلب حشد الرجال وتوجيههم نحو المعركة ، ويذكر
أحد شيوخ لقرية أن هناك دقات مميزة إذا سمعها جيرانهم وخاصة
حلفائهم من الريانية يرتبطون معهم بميثاق التحالف فإنهم يخضون إلى
القرية برجالهم وأسلحتهم ليكونوا تحت راية بنو هلال ، وهو يشير في ذلك
إلى واقعة الإعتداء التى قام بها " بنو هلال " على قرية الجزازرة في عام ١٩٤٨
وانضم إليهم فيها رجال " الريانية "

ويذهب " عبد الحميد يونس " في تفسير استخدام الطبول بين قبيلة بنى
هلال مؤرخاً بقوله " لما اتسعت الجماعة الهلالية وتعددت أقسامها
أصطنعت وسائل للتفاهم المتصل بالشئون العامة وبخاصة القتال والهجرة
وأبرز هذه الوسائل الطبول المتجاوبة فقد اصطحبوا بعدد من الدقات
الدعوة إلى إجتماع أو إنذار بغارة أو حث على قتال أو هجرة أو إنتقال .

الرايات :

وإذا انتقلنا إلى ظاهرة رفع الرايات في مسارهم للإعتداء بالثار على جيرانهم فإن الملاحظ أن هذه الرايات تتخذ أحياناً للتضليل ، على أن مسيرتهم تتجه لزيارة أحد أولياء الله الصالحين و هي في نفس الوقت تأخذ من الرايات شعاراً للقتال كما كان الحال للقبائل العربية ، فقد كان الرايات تحمل ألواناً للتعرف على الهوية القبلية ، ومع ذلك فإن التراث التاريخي لم يشر إلى الألوان الخاصة بمختلف القبائل والإختلاف فيما مضى ، ولكن مما لا شك فيه أن حمل الرايات لا يخرج عن صور للرمزية العصبية للقبائل .

السيوف :

بالرغم من أن حيازة الأسلحة في قرى الصعيد تعد سمة طبيعية بين أفراد العائلات إلا أن الشيء المثير حقاً هو استخدامك السيوف في إغارتهم على جيرانهم ، والغريب في الأمر أن بعضهم مازال يحفظ تاريخ سيفه ويحكى حوله أقاصيص البطولات التي استخدم فيها بأيدي أجداده . ولقد كان السيف دائماً علامة من علامات البطولة التي يؤرخ به للمعارك والإنتصارات .

ولقد كان السيف دائماً علامة من علامات البطولة التي يؤرخ به للمعارك والإنتصارات ، ولقد كان العرب من أكثر الأمم حفاوة بالسيف وعراقة في استخدامه ، يدل على ذلك هذه الوفرة المتصلة بأسماء السيوف وتفوقها من حيث خصائصها ، ووزنها ولعانها وإهترازها ، وكذلك نعومتها من قبل صقلها وطبعها وعرضها ولطفها وإنضائها وإغمادها ونهائنها وتجريبها ، وإستعمالات السيف المتفوقة ، فالعرب كما قالوا : " كانت تطعن به كالريح وتضرب به كالعمود ، وتقطع به كالسكين ، وتجعله سوطاً ومقرعة ، وتتخذة جمالاً في الملا وسراجاً في الظلمة ، وأنيساً في الوحدة ، وجليساً في الخلاء وضجيجاً للنائم ، ورفيقاً للسائر . (العنتبلى :

ولقد ظهر لنا إرتباط السيف ببعض أسر " بنو هلال " ، فإنه يبدو إرتباطه قائماً ببقاء العائلة وتاريخها الذى يرتبط بتاريخ فروسية جدهم الأكبر " أبو زيد الهلالي".

المجالس العرفية :

تتشكل هذه المجالس من كبار السن من أهل القرية والتي يحتكمون إليها في معظم أمورهم ، وحسب شواهد الدراسة فلم يسبق أن خرجت مشكلة من بين أهل القرية عن إطار هذه المجالس ، ومعظم المشكلات تجد الحلول النصفة لها ، كما أن قراراتها تحظى بالإحترام وتوضع موضع التنفيذ .

الخلاصة :

والواضح من دراسة قرية بنى هلال أنها جماعة داخلية تعكس التراث القبلى الذى يقوم في مجمله على أنساق روابط الدم والمصاهرة أى النسق القرابى ، ومع استمرارية البناء الاجتماعى في محيط المكان ظلت الموروثات الثقافية من اساطير وملاحم تواصل توالدها الذاتى في وجدان أهل القرية ، وبكل تأكيد ، فإن دراسة النسق القرابى القبلى لبنى هلال سواء في مصر ، أو في بعض البلدان العربية سيجعلنا نفترض ظواهر ثقافية متشابهة ، ومن منطلق هذا الافتراض ستظل حاجتنا إلى الدراسات المقارنة في الثقافات الواحدة أو المتباينة في تراثنا الثقافى العربى .

الفصل الثالث عشر

مجتمع الصيد

مجتمع الصيد

يميل الإتجاه السائد الآن في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية إلى تصنيف جماعات الصيادين ضمن فئات المجتمع القروى ، وعلى الرغم من إختلاف الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين على تحديد الخصائص المميزة لذلك النموذج الإنسانى لجماعات الصيد إلا أن هناك شبهة اتفاق بين الأنثروبولوجيين على أن هذه الجماعات تدخل ضمن فئات القرويين ، شأنهم في ذلك شأن كل من يزاول صناعية حرفية يدوية ، أو يزاول مهنة ذات إنتاجية محددة ، ولقد وجد أن كلمة (القروى) بالمعنى الغربى لا يطابق واقع المجتمعات الشرقية ، كما اتضح له ذلك من خلال دراسته الحقلية بقرى جنوب شرق آسيا حيث وجد أن الصيادين مثلاً ينتمون إلى فئة إجتماعية مماثلة للمزارعين ، بل هم أحياناً يكونون أعضاء أسرة واحدة . هذا يختلف معه "وولف wolf" حيث يميل إلى استخدام المجتمع القروى ليشير إلى طريقة في الحياة قوامها الإنشغال بالزراعة بقصد الإكتفاء الذاتى وليس بهدف الاستثمار أو الربح . ٢

ويثر " فوستر foster " نقطة هامة حول إدماج أو إستبعاد جماعات مهنية معينة لتكون معياراً يتخذ للتمييز المجتمع القروى عن غيره ، حيث أن القرويين مزارعون أصلاً ، وإن كان جزءاً منهم يزاولون أعمالاً أخرى غير زراعية ، أذن فالأساس الزراعى للمجتمعات القروية لا يعنى أن كل المزارعين هم بالضرورة قرويين . فمفهوم القروية لا يشير إلى المهنة التى يزاولها أهل الريف وإنما إلى نموذج العلاقات الإنسانية التى تقوم بين هؤلاء الناس وغيرهم خاصة سكان المدن (فهيم : ص ٩) .

* قام المؤلف بدراسة مجتمع الصيد فى بحيرة ناسر فى لواء علم ١٩٨٢ وساعده فى هذا البحث فريق من الباحثين من كلية الآداب بسوهاج والمعهد العالى

للخدمة الاجتماعية بأسوان .

وعلى الرغم من أن العادة قد جرت على أن ننظر إلى الحياة المستقرة (جغرافيا) كما لو أنها ترتبط بالضرورة ارتباطاً متبادلاً بالزراعة . إلا أن الوضع غير ذلك ، كصيادي الأسماك مثلاً في مقدراتهم أن يؤسسوا مستوطنات دائمة ، وكثيراً ما يفعلون ذلك ، وتعتبر القبائل الساحلية في كولومبيا البريطانية خير مثل على هذا ، والواقع أن الأمر هنا يتوقف على طبيعة الصيد الذي تمارسه الجماعة . فإذا كان مع النوع الذي لا يهاجر ، فيمكن هذه الحالة الإعتماد على أن مساحة معينة توفر عائداً سنوياً منتظماً على وجه التقريب . والجماعات التي تعيش في مثل هذه الظروف يكون لها عادة حدود إقليمية واضحة ، ويصبح الاستيطان الدائم ممكناً حيثما تكون المنطقة في مساحتها قابلة للاستغلال الدائم ، وحيثما يكون الإعتماد عليها كمصدر يزود الجماعة بمورد دائم منتظم من الغذاء أو الدخل . (لينتون : ص ٢٨٤) . ومن الطبيعي . أن يتكون لمثل هذه الجماعات بنيتها الاجتماعية ، وشعورها بالوحدة والمشاركة الاجتماعية في بعض الأهداف والتوقعات .

وحدة التحليل :

طالما أن هذه الدراسة تتناول جماعة الصيادين ، فأنه من الطبيعي وصف حياة هؤلاء ووضعهم الاجتماعي ومعرفة الجماعات التي ينتمون إليها ونوع التفاعل معهم ومظاهر التعاون والصراع ، على أساس أن ذلك أحد أشكال العملية الإنتاجية .

ولا شك أن هؤلاء جماعة مرجعية يرجعون إليها في توجيه سلوكهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني . فالجماعات التي يرجع إليها الفرد عند تقييم سلوكه متنوعة كالجماعات العضوية التي ينتمي إليها الفرد فعلاً لحاجته إليها مثل الجماعات الأولية التي يود فيها الارتباط الفعلي كالأسرة ، ومن هذه الجماعات أيضاً فئات ينتمي إليها الشخص بصورة إليه بحكم سنه ، أو جنسه أو ثقافته ، أو علاقته الزوجية

. هذا وليست الجماعة المرجعية تعنى فقط أنها تعطى الفرد سلوكاً إيجابياً ، إذ أن هناك العديد من الجماعات التي تعمل على كف الفرد عن السلوك أو التفكير محدد . إذن فهي قد تكون سلبية ، أما بالنسبة لجماعة الصيد كوحدة تحليل ، فنحنى بها أو لنك الذين يعملون في مهنة صيد الأسماك وتربطهم علاقات إجتماعية وإقتصادية تتسم بالتفاعل واضعين كل منهم في حسبانته وتقديره للآخر .

أما عن دوافع هذه الدراسة فقد جاءت من خلال مثير لفت انتباه الباحث وهو ما يتمثل في ذلك الشكل من الإضراب الذي قام به عدد من صيادى بحيرة ناصر بأسوان في الفترة من ١٢ - ٢٠ من شهر مارس عام ١٩٨٣م ، وذلك ضد قرار وزير التعمير بتقسيم البحيرة . هؤلاء يشكلون عضوية الجمعية التعاونية لصائدى الأسماك ، ومعظمهم ينتمون إلى قرى محافظتى سوهاج وقنا .

خطوات الدراسة الميدانية :

لقد جاءت الخطوة الأولى للباحث بدارسة استطلاعية مع بعض الصيادين والعلمين ورجال الأمن بالإضافة إلى حصر وتحليل مضمون قضايا جرائم القتل داخل بحيرة ناصر ، استغرقت هذه الخطوة ستة أيام في الفترة من أول إبريل ١٩٨٣م.

والواقع أن هذه البداية وجهت الباحث إلى عدد من التساؤلات حول الموضوعات التي يمكن أن تربط باستراتيجية الدراسة وهي :

أولاً : أبنا المهني للصيادين .

ثانياً : علاقة هؤلاء بجماعتهم المرجعية من القرى الوافدين منها .

ثالثاً : دور هؤلاء الصيادين وخاصة العلمين منهم أصحاب الثروات في مجالات تنمية القرية .

ولقد صاغ . الباحث تساؤلاته في استمارة استبيان لأفراد العينة ،

بالإضافة إلى المقابلات المفتوحة . وتم اختيار المجال الجغرافي في للدراسة في ثلاثة مواقع بالبحيرة . جاءت في ضوء توجيه خبراء التخطيط الأقليمي لحافضة أسوان تأسيساً على أن الأماكن الملائمة للدراسة عبارة عن جزر صغيرة اتخذت كمراكز للصيد ، و هي خور الخطب وخور الرملية وخور غزال .

وبهذه المناسبة فإن عدد مواقع الصيد داخل الحدود الإقليمية بالبحيرة تمثل ٨٥ موقعا يعمل فيها ما يقرب من سبعة آلاف صياد - (حسب تقرير الجمعية التعاونية لصائدي الأسماك المنشور بكتيب عام ١٩٨١م) - ولكل موقع من هذه الأخوار رئيس يمثل مجموعة الصيادين والعراقيين في الجمعية التعاونية للصيادين .

أما عن الحياة المعيشية للصيادين في تلك المواقع ، فنجدهم يقيمون - في عشش من البوص في حياة أشبه بالمعيشة البدائية المنعزلة إلى حد ما .

ويبلغ حجم العمالة في كل موقع بمتوسط ٢٧ فرداً ، واقرب هذه المواقع لمدينة أسوان بالقياس الزمني - يزيد على ساعتين بالقوارب البخارية السريعة.

أما عن عينية الدراسة فقد شملت ثلاث فئات يشكلون البناء المهني لجماعات الصيد في بحيرة ناصر بأسوان ، وهم المعلمون ، والصيادون والعراقون .

البناء المهني في المجال الصيد :

إذا كان العمل يعنى مجموعة يعنى مجموعة الأنشطة التي يزاولها الأفراد داخل البناء الاجتماعي من أجل بقائه واستمراره ، فإن المعنى الشائع للمهنة يعنى مجموع الأنشطة النوعية التي تحدد الوضع الاجتماعي للفرد في المجتمع المحلي ، فالمهنة هي نشاط نوعي يسود المجتمع

، و هي ظاهرة إجتماعية هامة تنتشر في كافة المجالات الإقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وتكون قوة هائلة في المجتمع . يطلق عليه قوة العمل Labor Force وذلك ترتبط بمعانى المهنة Occupation ارتباطاً عضوياً باعتبار أن العمل هو النشاط الجزئى المتخصص في إطار النشاط الكلى فهما مترابطان ومتلازمان في مختلف العصور ، وفي مختلف المجتمعات ، وبالنسبة للصيادين فإن مهمتهم تتجسد في شكل بنائى يتكون من الفئات الثلاث السابقة، وهذه الفئات تتشكل من أشخاص يحتلون مراكز محددة في هذا البناء الذى يحتويهم ، وتقوم بينهم علاقات تحكمها معايير وجزاءات محددة ، ومعنى هذا أن الفئة الإجتماعية شئ أكثر من أفرادها الذين يسلك كل منهم سبيله الخاص ، وعلى ذلك فالفئة الإجتماعية توجد عندما يتقاسم الناس قيما مشتركة، عندما تتشابه أدوارهم الإجتماعية تشابكاً شديداً . زمن خلال الأدوار نستطيع أن نحلل خصائص مجتمع الدراسة إذا وضعنا في الاعتبار تنوع الأدوار وأدائها ، والطريقة التى تتفاعل بها هذه الأدوار والواقع أن الفصل في إبراز أهمية مفهوم الدور الاجتماعي يرجع إلى علم الاجتماع المعاصر، فإن علماء لإجتماع العمل وجهوا عنايتهم إلى دور العمل المهنى والحرفى ، كانشطة إجتماعية مقبولة لتفسير السلوك الاجتماعي (Walter S . Neff

p.33 وفي ضوء المعانى السابقة نجد أن الفئة الأولى: يمثلها (المعلمون) وهم أصحاب رؤوس الأموال الذين تربطهم مصالح مشتركة في استثمار رؤوس أموالهم في عمليات الصيد، وهم في نفس الوقت يملكون وسائل النقل البحرى من اللنشات وبعض قوارب الصيد، ويقومون بتجميع إنتاج الأسماك الطازجة وتسليمه إلى الجمعيات التعاونية.

نأتى بعد ذلك إلى الفئة الثالثة : و هي فئة العراقيين ، وهم العمال الأجراء الذين لا يملكون غير جهودهم في عملية الصيد دون أن يكون لهم

ملكية في أدواتها.

والواضح من هذه الفئات الثلاث أنها تشكل تنظيمات إجتماعية ، ومن الطبيعي أن يكون لهذا التنظيم بقاء وقدرة قيادية على التعاون والنشاط المشترك بين الأعضاء ، وتنظيم العمل وتقييمه فيما بينهم .

المجتمع المحلي لجماعة الصيادين:

يعد المجتمع المحلي في تعريف (أجبرن ونهمكوف) بأنة جماعة أو مجموعة من الجماعات القاطنة في إقليم معين ، فرابطة الإقامة في منطقة محددة ، خاصة تميز المجتمع المحلي عن غيره من المجتمعات ، ويضيفان شرطاً آخر ، وهو التنظيم الكلى للحياة الإجتماعية في تلك المنطقة ، بينما يعرف "ليندبرج" المجتمع المحلي على أنه جماعة محلية توجد وتستوطن في تجاور مكاني ، بالإضافة إلى رباط القرابة بين أعضائها ، وكذلك التعاون الاقتصادي والتنظيم السياسي ، وحتى في حجمها القليل ، فإنها عادة ما تتضمن عدداً من الأسر وعادة ما تكون جماعة امنة متميزة بالفعل بالتماسك الاجتماعي والثقافي والعامة ، أنها جماعة يكون أعضائها في العادة على خبرة أكثر برضايتهم ورغباتهم .

ومن ناحية الشكل يختلف المجتمع المحلي من حيث الإقتصاد مثلاً كاعتماد على الصيد أو جمع الثمار ، أو الحياة الرعوية حيث يعطى الأساس لعيشة الأسر المتحركة والساكنة بعضها مع الأخرى .

وحيثما نتناول علاقة الصيادين بمجتمعهم المحلي نجد أن أغلب الفئات الثلاثة قد وفدوا من محافظتي قنا وسوهاج .

فبالنسبة لمحافظة قنا ، نجد أن الوافدين من قراها يمثلون ٢٢٪ من المعلمين ، (٢٤٪) من الصيادين (٢٦٪) من العراقيين ، ومن محافظة سوهاج نجد أن الذين وفدوا من قراها (٧٨٪) من المعلمين ، (٧٦٪) من الصيادين ، (٧٦٪) من العراقيين ويرتبط كل هؤلاء بشبكة من العلاقات القرابية

والمصاهرة ، فنجد ٤٦٪ من أفراد العينة الكلية أقارب من ناحية الدم ، أما باقى العينة فيرتبطون برابطة المصاهرة والواضح أن جماعات الصيادين ينتمون إلى مجتمعات قروية تتركز في قرى في مركز قوص التابع لحافظة قنا، وقرى مركز (جهينة) التابعة لحافظة سوهاج .

وفي تصورى ، أن شبكة هذه العلاقات بين هؤلاء قد ساعدت على تشكيل تجمعاتهم في هذه الأخوار المنتشرة على المساحات الواسعة ببحيرة ناصر .

أما بالنسبة لمدى تردد أفراد العينة على مجتمعهم المحلى ، فقد كشفت شواهد الدراسة على ثلاثة عوامل هامة ، أولها إجتماعى وثانيهما إقتصادى وثالثهما سياسى .

فالعامل الأول: نجده يرتبط بالعلاقات الأسرية، فالتزوجون الذين تقيم أسرهم بمجتمعاتهم المحلية. نسبتهم ٢٣,٧٪ من أفراد العينة وكلهم من الصيادين ، وهؤلاء يترددون على أسرهم مرة كل شهر أو يزيد إلى فترة قد تصل إلى شهرين، ويتوقف نسبة حالات التردد بظروف العمل في الإنتاج، والملاحظ أن نسبة ٨٥٪ من زوجات أفراد هذه العينة من الأقارب، وباقى النسبة من مجتمع الجوار .

أما بالنسبة لغير المتزوجين فتتمثل نسبة ترددهم على أهليهم بالقرية مرة كل ثلاث أشهر، وهؤلاء يمثلون نسبة ٦٠,٠٪ أما الذين يزورون أسرهم كل ستة أشهر فمعظمهم من العراقيون، ويمثلون نسبة ١٥,٧٪ من إجمالى أفراد العينة .

وبهذه المناسبة، أجد نقطة هامة حول ظروف العمل بالنسبة لبعض العراقيين، فالملاحظ أن منهم من لم يبرح البحيرة لفترات تزيد عن سنتين، ومعظم هؤلاء من التورطين في مشكلات داخل مجتمعهم الأصيل، وعلى سبيل المثال : فمنهم الهارب من التجنيد أو بعض الأحكام أو مشكلات

ثأرية.

وبالتالي فإن هؤلاء يجدون من العمل في بحيرة ناصر ملاذاً لهم ، كما يجدون في العلمين من أقاربهم سنداً وحماية لهم في إطار بيئة العمل المنعزلة عن المجتمع الخارجي.

ومن شواهد الدراسة تستطيع القول، أن "العلمين" يشجعون على جذب مثل هذه العينة للعمل معهم في البحيرة لتطويعهم لإرادتهم، واستغلال طاقاتهم في العمل الإنتاجي بأقل الأجور.

وهناك ملاحظة أخرى بالنسبة لعلاقة العلمين بمجتمعهم الأصلي ، فالواضح أن هؤلاء قد شغلتهم مصالحهم الإقتصادية في إطار العمل بإنتاج الصيد النهري بأسوان ، الذي تتركز فيه معظم استثماراتهم وبالتالي أصبحت مستقرأ لهم ولأسرهم .

لقد ترتب على ذلك، أن أصبحت نظرتهم إلى قراهم نظرة ثانوية، تأنى قى المقام الثانى بالنسبة لمصالحهم في مدينة أسوان . ولكن هذا لم يمنع من ترددهم على هذه القرى خاصة في المناسبات وأمور العلاقات الأسرية المرتبطة بالزواج، أو حالات الوفاة أو ظروف الإنتخابات، أو في حالة البحث عن عمالة العراقيين .

بعد ذلك نأتى إلى العامل الثانى : ويتمثل في البعد الاقتصادي، فنجد أن أفراد العينة الذين يملكون أرضاً زراعية في قراهم عددهم (٤) من العلمين ، (٣) من الصيادين، وهؤلاء يمتلكون هذه الأرض — بالميراث، وقد تركوا إدارتها إلى ذويهم من الأقارب الذين تربطهم بهم الدم والمصاهرة، وربما كان ذلك من العوامل التى إلى بقاء إدارة الأرض في كنف العائلة وإتاحة الحرية لأفراد العينية في توجيه نشاطهم الاقتصادي في مدينة ؟ أسوان .

مظاهر التعاون والصراع:

الحديث عن علاقة جماعة الصادين بعضهم ببعض، يدعو إلى

الحديث عن العلاقات داخل الجماعة. أى العلاقة بين الأعضاء، تلك العلاقة التى يحددها التفاعل فيما يعكسه من تعاون أو صراع. وتقتضى ظروف العمل بين جماعات الصيد. التعاون المباشر. ويعتبر حجم الجماعة مقياساً هاماً لتوضيح عدد الأشخاص الداخلىة في تقسيم العمل والتعاون، والملاحظة أن جماعة الصيد تعمل في شكل جماعات صغيرة تتراوح ما بين ثلاثة إلى خمسة أفراد، حسب الحجم قارب الصيد، والحديث عن التعاون يدعونا إلى دراسة طبيعية العلاقات غير الشخصية في مجال التنظيم، ومن ثم فإن ظروف التنظيم من شأنها أن تجعل من جماعات الصيد جماعات كبيرة، وهو ما يتمثل في تنظيم جمعيات تعاونية.

ومن ثم تصبح العلاقات الإجتماعية في هذه الجمعيات أكثر رسمية وأقل شخصية منها في الجماعات الصغيرة، ومع ذلك فلا يخلو هذا التنظيم من مظاهر النزاع والصراع بأشكال متعددة، ودرجات متفاوتة.

الواقع أن أول مظاهر التعاون الرسمى بين جماعات الصيادين، مجال الدراسة بدأت عام ١٩٦٠م، بمحاولة من عشرة صيادين بتأسيس جمعية تعاونية لصائدى الأسماك لحافظة أسوان، وجمعية أبناء أسوان، جمعية أبنا النوبة، وجمعية التكامل التعاونى لصائدى الأسماك والهدف من إنشاء تلك الجمعيات، هو تحديد مناطق الصيد، ورفع كفاية الإنتاج وتوفير وسائل النقل ومواد حفظ الأسماك وتوفير ضروريات الإعاشة والخدمات الأسماك وتوفير ضروريات الإعاشة والخدمات الإجتماعية ومستلزمات الإنتاج وبمعنى آخر تنمية مجتمع الصيد.

وتقتصر عضوية الجمعيات على الصياد الذى يمتلك قارب صيد أو جزء منه أو بعض أدوات الصيد، وبجانب هذه الجمعيات تكونت الجمعية العامة لرعاية الصيادين من العمال الإجراء وتم إشهارها في ١٩٧٩/١١/١٥م بأسوان وتتكون حصيلة مواردها من الإشتراكات، وحصيلة مواردها من الإشتراكات، وحصيلة الإنتاج و هي عبارة عن (١٠) مليمات عن كل

كيلو سمك، والهدف منها الرعاية الإجتماعية والصحية لهؤلاء العمال من أمراض الشيخوخة والعجز والوفاة والكوارث.

وتقصير العضوية على العاملين بالصيد بالأحرار أو الإنتاج والمرخص لهم بالعمل ببحيرة السد العالي، وألا يكون صاحب مركب أو شريك فيه بأحدى الجمعيات التعاونية لصائدى الأسماك.

مما سبق أستعرضنا الإطار النموذجي للقواعد المنظمة التى تستهدفها الجمعيات التعاونية للصيادين، وجمعية الرعاية الإجتماعية للعمال الأجراء والمقصود بها العراقيين .

وفي ضوء هذه الأهداف تحاول الدراسة التواصل إلى معرفة أفراد العينة بهذه التنظيمات. فمن وجهة نظر المعلمين (٩) أفراد يجدون أن الجمعية لم تحقق أهدافها الخاصة بعمليات التسليف وتوفير كميات الثلج اللازمة، مما يترتب على هذا القصور التخلص من حصيلة الإنتاج بإعادة القائه في مياه النهر، هذا إلى عدم توفير خامات الشباك الملائمة، بالمقارنة بما هو مستحدث منها ومتوفر في السوق المحلية.

ومن الموضوعات التى أصبحت تشكل قلقاً بالنسبة للصيادين تصورهم تسرب (المواتير) المخصصة لمراكب الصيد لتسوقهما في السوق السوداء، أما بالنسبة لعلاقة العراقيين بجمعياتهم فرغم حداثة إنشائها، فهناك زعم برعايتهم منها، صحيح هناك تقارير حسابية في عام ١٩٨١/٦/٣٠ تشير على أن هذه الجمعيات قامت بأنشطة في مجال الرعاية الإجتماعية والإعانات والخدمات الصحية استفاد منها حوالى (٢٥٥٧) عضواً في حدود مبلغ ٦٠٦٦٧,٥٠ جنية إلا أن شواهد الدراسة لم تسفر عن حقيقة المستفيدين من هذه الخدمات، نظراً لأن معظم أفراد العينة مقيدون بهذه الجمعية .

نأتى بعد ذلك إلى مظاهر الصراع الذى يعم مظهراً من مظاهر المساومة الجماعية التى قد يتصاعد الأمر فيها إلى أحد أشكال الاضرابات،

بهدف السيطرة على الإنتاج، كاسلوب من أساليب الضغط الجماعى ، ومع ذلك ينظر علماء الاجتماع إلى الإضرابات غير المشروعة والإجراءات الصارمة التى تقابلها، على أنها تصوير صادق للمساومة الجماعية بهدف سيطرة جماعة على الآخر للحصول على أكبر نسبة من تحقيق الطالب ، لا نستطيع أن نتجاهل أن الصراع الجماعى للصيادين جاء نتيجة تقسيم مصادر الإنتاج بين الجمعيات التعاونية، وهذا التقسيم يأتى فى إطار تنظيمى بعد التعديلات فيما بينهم على مناطق الصيد التى لم تكن قد أخذت شكلاً جغرافياً يحدد مناطق الصيد بين هذه الجمعيات، ومن ثم جاء قرار وزير التعمير رقم (٣٢١) لسنة ١٩٨١م محدد التقسيم مناطق الصيد فى البحيرة لحسم مشكلات الصيادين وقد نصت المادة الأولى من هذا القرار على الآتى:-

- ١- تخص المنطقة الملاصقة للسد العالى حتى "دهيت" جنوباً لشركة مصر أسوان لصيد الأسماك بطول (٧٨٧) كم.
 - ٢- المنطقة من (دهيت) شمالاً حتى (مروا) جنوباً لجمعية أبناء أسوان بطول ٣٠٠ كم.
 - ٣- المنطقة من (مروا) شمالاً حتى (أبريم) جنوباً لجمعية صائدى الأسماك بطول ٨٠٠ كم.
 - ٤- المنطقة من (أبريم) شمالاً حتى الحدود السياسية جنوباً لجمعية أبناء النوبة لصائدى الأسماك بطول (٧٣٠) كم فيما عدا المسافة الجهة الشرقية من خور "أور" شمالاً حتى الحدود السياسية جنوباً، بطول (٦٦) كم، فتخصص لجمعية التكامل التعاونية لصيد الأسماك .
- ولقد جاء هذا القرار بنتائج عكسية أدت إلى حدوث اضراب بين الصيادين فى الفترة من ١٩٨٢/٣/١٢م إلى ١٩٨٢/٣/٢٥م . وقد قام بالاضراب الصيادون التابعون لجمعية صائدى الأسماك بمحافظة أسوان . وهم

الوافدون إليها من محافظتي قنا وسوهاج ، وقد أدى هذا الإضراب إلى أن
انخفاض الإنتاج إلى ٨٣٪ بالمقاومة بين إنتاج عام ١٩٨١م، عام ١٩٨٢.
ويعمل رئيس مجلس إدارة الجمعية التعاونية لصائدي الأسماك أن
عملية الإضراب هي نتيجة لعدم المشاركة الفعلية بين أطراف الجمعيات
في صنع القرار، وأن صورة استخدام القوة الجبرية في التقسيم أدى إلى هروب
العراقيين وبعض الصيادين إلى قراهم الأصلية وهذا ما أدى إلى هبوط نسبة
الإنتاج في البحيرة .

الصراع الفردي :

لقد أدى الصراع على مصادر صيد الأسماك إلى الشكل الظاهري
للإضراب الجماعي ، إلا أن الملاحظ أن هناك صراعات أخرى بين الأفراد،
وأن كانت في واقعها - تعتبر عن توترات إجتماعية جاء بها أفراد جماعات
الصيد إلى منطقة البحيرة - نتيجة ثقافات فرعية تتضح هذه المشكلات
عن مظاهر التصفية الجسدية بين الصيادين العراقيين والتي وصلت إلى
تسع جنایات (منذ عام ٧٧ إلى عام ١٩٧٩م).

يتبين من تحليل القضايا السابقة، أن مسرح الجريمة كان مقره
أخوار الصيد وبحيرة ناصر، وأن موطن الصراع الأصلي يتمثل في الوافدين
من قرى (جهينة) وقرى "قرص".

والوضوح من شواهد الدراسة أن معظم هذه الجرائم كانت نتيجة
الصراع على مناطق الصيد والخلاف على الأجور أو نتيجة للأخذ بالثار،
وكل هؤلاء الجناة كانوا من العراقيين .

الصيادون ووقت الفراغ:

يعد وقت الفراغ من الموضوعات التي شغلت تفكير الباحث حول
كيفية قضاء الصيادين لوقت فراغهم في ظروف بيئة العمل المنعزلة
عن المجتمع الخارجي.

لقد جاءت إجابات العينة من الصيادين والعراقيين حول وقت الفراغ أن ٢٢٪ يقضون وقتهم في شرب الشاي والدخان ٣٠٪ أفادوا أنهم يقضون وقتهم في الأذكار، أما باقي العينة فعللوا بأنهم يقضون وقت فراغهم في إعادة تجهيز الشباك واصلاح معدات الصيد .

وبالرغم من هذه الإجابات فإن بعض "العلمين" من الصيادين يؤكدون أن معظم "العراقيين" والصيادين " يستهلكون وقت فراغهم في تعاطي المخدرات و هي ظاهرة شائعة بينهم.

والمتفحص في بناء كل جماعة من افراد العينة يجد أنها تتكون من وحدات قرابية تربطها رابطة الدم أو المصاهرة ، كما أن بعضها يرتبط بعلاقة الجوار. وبالتالي نجد أن كل جماعة تسلك سلوكاً جماعياً يعكس الخصائص الثقافية لمجتمعاتهم هو ، والواضح أيضاً أن هذه الجماعات من افراد العينة بروابطها الإجتماعية، قد عكست وجودها في بيئة العمل ببحيرة ناصر في تقسيمات عرفية لمصادر الصيد لا تستطيع أحداها أن تتعدى مناطق الأخرى .

والواقع أن كل جماعة من جماعات الصيد، حاولت أن تنظم جماعاتهم في شكل تعاوني ، فتكونت الجمعية التعاونية لصائدي الأسماك، وكان الهدف من هذه الجمعية التعاونية تنظيم الإنتاج، ورفع كفايته وتدير العدلات والأدوات بأسعار مناسبة ورعاية مصالح الأعضاء، إلا أن الشواهد وإجابات أفراد العينة كشفت عن أن الأهداف العامة لها تحولت إلى أهداف خاصة ، مما أسفر عنه صراعات داخل أبنيتها، والتواء وظائفها ، وقد ترتب على ذلك أن تدخلت السلطة السياسية إلى فرض قرار تنظيمي يحقق الهدف العام منه، إلا أن العصبية الجمعية لأعضاء جمعيات الصيد أدت إلى عدم الطاعة في التنفيذ والتمرد عليه في شكل أضراب ضد القرار مما ترتب عليه هبوط الإنتاج هبوطاً شديداً . وفي تصوري أن الأمية المتفشية بين أفراد العينة - وروحها القلبية من الأمور الشائعة في

مجتمعاتهم المحلية الأصيلة هي أحد عوامل التكتل السلبي نحو الإنتاج .
هناك نقطة هامة بالنسبة لمجتمعات العينة من قرى الصيادين ، و
هي أن حماية أفراد العائلة واجبة ظالمين أو مظلومين - ولذلك أتخذ بعض
الخارجين على القانون من بحيرة ناصر ملاناً في الهرب وأمننا بين الأقارب
ومجالاً للعمل .

وكحقيقة فإن الواقع يؤكد أن بعض من "المعلمين" يشجعون
هؤلاء العراقيين في العمل لديهم على أساس أنهم عمالة مهمشة ، يضيفون
عليهم الحماية مقابل استغلال جهدهم في الإنتاج ، وأستخدامهم في العدوان
ضد الخصوم . وهؤلاء لا يملكون غير الطاعة .

ومن الأمور التي كشفت عنها الدراسة من خلال أفراد العينة أيضاً
أن مظاهر العصبية بينهم هي انعكاس للبناء الاجتماعي داخل مجتمعهم
الأصلي الوافدين منه، فما زال الإتصال بينهم وبين هذا المجتمع قائماً من
خلال حياتهم العائلية ومصالحهم الإقتصادية ومشاركتهم السياسية .

لقد أدت هذه العوامل إلى شعور أفراد العينة بأنهم جزء من
مجتمعهم الأصلي يمثلون وحدته الإجتماعية ومظاهر ثقافته، خاصة
وان جماعتهم الرجعية مازلت بالنسبة لهم من أهم المؤثرات في توجيه
سلوكهم الاجتماعي والسياسي ، وترسيخ تراثهم الثقافي في أغلب أنشطة
حياتهم وعلى عكس ذلك كان يبدو غياب توجيه الجماعات الرجعية في
توجيه السلوك الاقتصادي لأفراد العينة من جماعات الصيد في أى مشروع
تنموي ، فشواهد الدراسة تؤكد أن بعض "المعلمين" من أفراد العينة
أصبحوا من كبار الأثرياء ، وان مشروعات استثمار أموالهم يمارسونها في
شراء العقارات بمدينة أسوان وأنهم بعيدون عن أى مجال لتنمية مجتمعهم
الأصلي . وأقصد بذلك مجتمع القرية .

الفصل الرابع عشر

جماعات الفجر

جماعات الغجر

السؤال المحوري : هل هي جماعات سلالية أم إثنية؟!

قبل أن نشرع في الإجابة لابد أن نبدا بتعريف من هم الغجر ، وهي مسلمة أساسية في الدراسات الانسانية ، ولكن معضلة التعريف هنا هو الخلط بين مسمياتهم وما يكتنفه من دلالات إثنية متداخلة ومتشابهة أحيانا ، ومتنافرة أحيانا أخرى ، إلا من الذي يقود إلى الإلتباس وصعوبة تحديدها ، طالما أنها دلالة الدراسة ، ومحور مفاهيمه.

وبإيجاز فإن الغجر كما يتفق عليها علماء الأنثروبولوجيا جماعات مشتتة وهي مخلقة ، ومنبوذة يعيشون في أطراف القرى والمدن ، لها ثقافة لغوية ينفردون بها ، لديها شعور بالذاتية يحتفظون من خلالها بإنتمائتهم العرقية ، والزواج الداخلي ، يعترفون بهويتهم أحيانا ، ويتصفون بها أحيانا أخرى ، ويزعمون إنتسابهم لغيرهم.(سولونيكاس:ص٢٨٤).

يؤرخ "آرثر إيفانز" للحرف التي مارسوها منذ قرون ويغيرون منها بما يتناسب مع أحوالهم الاقتصادية المتغيرة منها الغناء والرقص وضروب اللهو ، والتسلية المتنقلة كالسيرك، ومن حرفهم المتاجرة في الخيول ، وممارسة بعض الحرف اليدوية ، ويشغل النساء بالعرفافة وقراءة البخت.(إيفانز:ص٥).

وفي تجاهل بونيته لأعمال الغجر يؤكد على أهمية العلاقة بين الحدادة وأصول الغجر . يقودنا هذا إلى أن نفرق بين مسألة أصل الغجر ، وبين ظهور كور الحدادة في أوروبا ، فبعد إكتشافه إعتبر الناس أن علم المعادن من المهن الشريرة ، وأن هذه المهن يقوم بها الأشرار ، فالشخص الذي كان يطلق شراراً من طرفه على السندان، كانوا يعتبرونه ذو قوة سحرية خاصة ، وكانوا يعتبرون المكان الذي يمارس فيه هذا السحر مكاناً سفلياً ، وإذا كنا نجهل كيفية بدء فن الحدادة في أوروبا ، فنحن لا نجهله

في آسيا القديمة خاصة من الهند ، فقد عمل في هذه الأعمال الأفراد الذين يعيشون على هامش المجتمع مثل البدو ، والطبقات المنبوذة التي يخافها الناس ، ويحتقرونها، وإذا نظرنا إلى تصنيف الطبقات الهندية نجد أن معظمها إرتبط بأعمال الحدادة والموسيقى ومعظم الذين يعملون بها هم أدنى طبقات المجتمع ، ومعظمهم من المنبوذين.

لقد إقترنت هذه الحرف بالسلوك الحرفي للفجر ، إلا أن حرفة الحدادة كانت ضرورة لإحتياجات المجتمع الذي يعيشون بجواره، كما أن التباين الإقتصادي وحاجتهم الإقتصادية الضرورية للحياة جعلتهم ينصرفون إلى أعمال الإحتيال على رزقهم فقد يسرقون ويحتالون ويقطعون الطرق ، كرد فعل على الإضطهاد العنصري ، وهو ما أدى بالنازية . إلى التخلص منهم مع اليهود في المحارق سوياً.(بوينته:ص١٠).

وفي كثير من الدول التي ينتشرون فيها يشكلون مجموعة واحدة من الأقليات في الدولة الواحدة ، ولكن تتعدد مسمياتها ، وعلى حد تشبيه "عرايسي Arayci" أنهم أشبه بالفسيفساء العرقية.

وليس من قبيل المبالغة أن العرقية الغجرية هي أكثر الأقليات في أوربا التي تتصف بمسميات متعددة للمراوغة من أصولهم المنبوذة في الهند. لقد ظل هؤلاء في فترة تاريخية مبكرة ينسبون أصولهم إلى مصر، فكانوا يطلقون على أنفسهم "Gipsy".

وقد بالغ إدعاء الغجر بأنهم فراعنة ، وقد استند هؤلاء إلى الكتابات التاريخية التي إفتضت ظهورهم في وسط أوربا وغربها ، في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي ، وشاع تسميتهم بالغجر ، وهي تسمية مشتقة من مصر ، ولأن هؤلاء كانوا يزعمون أنهم مصريون ، وهذا الزعم لقي قبولاً عند المؤرخين الأوربيون على أساس الصورة الذهنية عن مصر الفرعونية التي عرف فيها السحر والعرافة.

جاء في قاموس أكسفورد أن الغجر الذين كان يطلق عليهم "Gipcyan" ثم تطور هذا التعبير إلى "Gipsy" وليس هناك ما يثبت أن هؤلاء الذين يطلق عليهم لفظ (Egyptian) في إنجلترا هم من أصل مصري ، والرأي الغالب أن هؤلاء (الغجر) جاءوا من الهند وأوروبا ، وقد يكون سبب تلك التسمية تلك العادة التي سادت أوربا في وصف الشعب الذي يشتهر بممارسة السحر بأنه من أصل مصري أو لعل السبب غير ذلك ، بل ثمة إجماع بين الدارسين لجماعات الغجر أن تاريخهم يرتبط بقبائل هندية .

ولقد تأكدت عند الرحالة العرب الذين زاروا الهند ، وكتبوا عن خصائص سكانها ، استناداً إلى وصف "البيروني" فعرفهم ضمن المنبوذين والأنجاس ، وجعل في حيلهم المشعوذين والمزييفين ، والنجمين ، وقراء الطالع ، ومدربي الخيول ، والمتاجرون بالخيول والبقر ، والراقصين المحترفين ، واللاعبين بالنرد ، ومن اعتادوا الترحال من مكان إلى مكان آخر ، وهذه الصفات في مجملها تعني جماعات الغجر . (كحيلة:ص ٢٣).

لقد كانت حركة الهجرة والانتقال تفرض عليهم التنكر من اسم الغجر لما يشوبه من وصم بالإنحراف ، فكانوا يسمون أنفسهم "الدوم Dom" ثم لوم ، ثم حولوه بعد استقرارهم في اليونان عدة قرون إلى "روم Rom" وهو الاسم الذي احتفظوا به أينما رحلوا في دول أوربا ، وهو ما أدى إلى إنقطاع صلتهم بأصولهم . (سورافيا:ص ٢٣).

ومع ذلك ظلت مسميات الغجر تشكل اختلافات حسب الدول التي يقيمون فيها ، وطبيعة هويتهم ، وغالباً ما ترتبط هذه الأسماء بصفات خاصة تعبر عن تصورات نمطية شائعة بين الناس عن الغجر ، فيطلق عليهم في فرنسا "البوهيميون Bohemian" نظراً لإعتقاد البيض

بفجورهم ، كما يعرفون في شمال أوربا "بالتتر Tatars" ، أي المتوحشون ، كما يلاحظ أن الأسماء التي تطلق عليهم في الأماكن التي يعيشون فيها ترتبط معظمها بصفات يتصف بها الفجر بالفعل ، أو بصفات يعتقد الناس أن الفجر يمارسونها ، وتطلق عليهم بعض صفات وأسماء ترتبط بلهجاتهم أو حرفهم ، أو صفة الدولة ككل ، مثل الفجري الأمريكي ، والروسي ، والإنجليزي ، والإيطالي ، والأسباني وهكذا ، إلا أن الفجر يرفضون أن تقترن صفاتهم الشخصية بلفظ الفجري ويطلقون على أنفسهم روم ، وهو الاسم الذي وصفتهم به هيئة الأمم المتحدة. (Ali Arayci: p.253).

وفي الشرق العربي يطلق عليهم مصطلح "زط" ، وهي إشارة إلى الجماعات من أصل هندي ، وضع إجتماعي متدن ، وفي باكستان يستخدم للإشارة إلى الرجل من أصل هندي وفي باكستان يستخدم نفس المصطلح للإشارة إلى الشخص من أصل هندي باكستاني .

إلى جانب ذلك تفرع المصطلح إلى أسماء أخرى أشهرها كادين في العراق ، في الشام والسودان ، وفي مصر استقر هذا الاسم بالفجر ، وأسماء أخرى مثل البراكمة والهنجرانية والغنزواتية ، بالإضافة إلى النور و حلب . (كحيلة : ص ١٩٧).

والملاحظ عندما ازدادت عمليات المقارنة بين الفجر وبين جماعات بدوية في الهند ، نجد بعض الكتاب ينظرون إلى وجود علاقة بين القبائل الهندية وبين الفجر بشيء من الحذر بالاعتماد على مجرد التشابه في طابع الحياة فقط بينهما . ولا يميل من يهتمون بهذه الدراسات من الهنود إلى اعتبار كل من هم "بدو" فهم غجر وهناك رأي يرى أن القبائل الوحيدة التي يمكن أن تطلق عليها " غجر " قبائل "فانجارا Vanjara" و"لاماني Lamani" و"الكهار Chahar" و"لوري Luri". و قبائل الفانجارا تعيش بجوار بومباي وهؤلاء يحترقون التسول وصناعة الأشياء التافهة ،

ويعيشون حياة بدوية في شكل جماعات ، ويستعلمون الحمير وليس العربات، وينامون في خيام ، ويشغلون بالطب السحري ، ولكنهم ليسوا مشعوذين. أما " اللاماني " فهم شعب وسيم إذا قارنا بشرتهم بغيرهم ، وتلبس النساء عندهم ملابس طويلة ، وملابس قاتمة ثقيلة ، وتعلق أجراس صغيرة في كواحل القدم. ويعتقد هؤلاء الناس أنهم أتوا من إيران . وينظر إليهم الناس نظرة الشك في خطف الأطفال طمعاً في الفدية . أما "الكاهارا" فهم لصوص. وهناك مثل شعبي يقول أن "الكاهار" هو النشال الرديء الذي ليست له فرص الزواج .

ويرجح أن كلمة " كاهارا " لها علاقة بكلمة "الكورارى Churari" أو "الـ Tchurary" التي تطلق على جماعة غجرية معاصرة لقد أصبح من المؤكد أن القبائل الغجرية الأصلية ما زالت تعيش في الهند ، وإذا كان بعض الكتاب ما زالوا يشككون في إنتساب جماعات الغجر إليها، إلا أن الرأي المؤكد بأن شمال الهند هي موطن شعب الغجر ، وهو الأمر الذي يلقي قبولاً بتاريخ الغجر (صباحي: ص ٨٣).

الواقع أن شتات الغجر يقارن أحياناً بشتات اليهود ، مع أن شتاتهم هذا كان شتاتاً لشعب ليست لديه هيئة كهنوتية ولا مستوى معترف به للغتهم ، ولا متون تحفظ نسق معتقداتهم ، ولا قواعد أخلاقية ، ولا سدنة لتقاليدهم ، ويوصفهم مترجلين من الهند ، ومعتادين عليها من المحتمل أن تتبدل هويتهم ، وكان لابد من أن يعاد قولبتها ، بسب ما تعرضوا له من متغيرات هائلة داخلية وخارجية ، فقد تمثلوا عناصر عدة من مجتمعات الغجر ليست لها علاقة بالهند ، وهم فى واقع الحال توقفوا عن أن يظلوا هنوداً ، ومع ذلك - وبصرف النظر عن أية تحولات- تظل هويتهم وثقافتهم متميزتين على نحو حاد عن غيرهم من الذين يجاورونهم . ويعتمدون عليهم فى معاشهم ، بيد أنه ليس للغجر أرض موعودة يتطلعون إليها كمحط لأحلامهم ، وهم فى الوقت نفسه نسوا أسلافهم

الهنود ، ولم يعودوا يعيرون تاريخهم القديم سوى إهتماماً ضعيفاً .

(Fraser : p.43 – 44) .

لقد أدى انتشار هؤلاء فى كثير من دول العالم وتعاقب أجيالهم إلى متغيرات ثقافية تأثرت بدورها بما جرى من تطورات وتغير فى المجتمعات المعاصرة واضطرارهم لأن تكون لهم علاقات وثيقة بغيرهم والتكيف مع التحضر وقبول فرص عمل جديدة ، وأصبح الإحتمال القائم تغير جماعات الغجرى فى عاداتهم وتقاليدهم وهو مؤشر لاندماجهم فى المجتمعات المحلية وأصبحت كل جماعة غجرية تختلف عن غيرها من نفس الجماعات بسبب ما يتعرض له من ثقافات المحيط التى تعيش فيه أى تصبح محصلة لتراث عام إجتماعياً وجغرافياً ومهنياً ، وهو ما ينفي عنها فكرة السلالية ومع كل صور المحاولات لدمج الغجر فى المجتمعات المحلية الاوربية : إلا أن دراسات حديثة تناولتها مسح القيمة المقارنة عن غجر بولندا والمجر وتشيكوسلوفاكيا حول نظرة مجتمع الجوار نحوهم تبين ان معظم السكان ، يرفضون تجاور الغجر فى مناطقهم السكنية وينبذون وجودهم (Klobucky:p.59).

نستطيع فى ضوء دراسات التاريخ العرقى والثقافى للغجر أن نحدد ملمحين أساسيين، أولهما أن هؤلاء الغجر ينعكس لديهم نمط هندي للتعايش الإجتماعى ، والآخر منهم لم يالف بعد حياة الإستقرار ، وأحد الملامح الهامة للتعايش الإجتماعى الهندي – هو غلبه الطوائف السلالية الفرعية التى إمتدت جذورها من المجتمع الهندي، والواضح أن العامل المشترك هو التخصص فى العمل الحرفى ، ويؤدى الطابع الحرفى الواحد للطائفة الفرعية إلى اعتماد إقتصادى متبادل ، وربما يؤدى كذلك إلى تحركات منتظمة لها داخل الإقليم ، تهدف الحصول على عمل كاف لمهارتها ، وليس من الصعب أن نجد نظراء الغجر بين الجماعات الكثيرة

المتنقلة فى شبه القارة الهندية ، ولها ملامح مميزة للسلاسل العرقية
المنبوذة التى تحتفظ بثقافتها من خلال "زواج اللحمه Endogamy" أى
الزواج الداخلى، مما يؤدى إلى توثيق بنائها الاجتماعى والثقافى ، ومن
شأنه أن يفضى كذلك على الحفاظ على الحواجز بينها وبين غيرها من
الجماعات ، ربما يستدل من النموذج الهندى على نقاوة صارمة وايدلوجية
نجاسة (فى الجماعات المنبوذة).

يبدو من المحتمل أن العديد من الجماعات الأصلية للفجر فى الهند
قد لعبوا دوراً اقتصادياً هاماً يتجلى فى توفير سلع وخامات ، ومارس هؤلاء
أعمالهم فى مجموعات صغيرة نسبياً ، تنتقل من مكان إلى آخر ، حيث إنه
لم يكن فى إمكانها أن تغرق الأسواق من ناحية كما إنها فى حاجة إلى
قاعدة عريضة من الزبائن من ناحية أخرى ، وليس من الحكمة تحديد ما
إذا كان هؤلاء الزبائن سكان مدن أو قرى أو فلاحين أو كل هؤلاء ،
ويبدو أن أسلوب الفجر فى الترحال كان أمراً معتاداً فى بيئات المهجر على
سبيل المثال وهو أن الرحالة عند الفجر ، كانوا ينتقلون من مكان إلى
آخر يبيعون سلعهم ويزالون مهنتهم ومهاراتهم ، بينما كانت تعنى عند
غيرهم من الرحل حركة موسمية ، للبحث عن الكلا للرعى أو الزراعة ،
ومن الممكن أن يتعايش الرحل والرعاة بإطمئنان ، وحتى الآن لا تزال
توجد جماعات كبيرة من الرعاة فى تركيا وإيران وبلوخستان، لدى
كل واحدة منها جماعة مترحلة يرتبط أفرادها بها ببيع السلع الصغيرة ،
وأحياناً ما كانت هذه الجماعة تجد زبائن بين من سكان الريف ، هذا
النمط من الحياة أيا ما كان .. بداوة تمثل شتاتاً ، قد يترتب عليه من
ضعف فى الروابط المجتمعية داخل مجتمعات غيرهم ، هذا يجعلنا نتساءل
عن الكيفية التى حافظ بها كثير من هؤلاء الفجر على هويتهم
الإجتماعية والثقافية المشتركة، خلال أحقاب طويلة من الحركة
الدعوب تجاه الغرب والصراع معه ومواجهته العنصرية!

ومع كل ما يمكن أن يقال عن خصائص هذه الجماعات كأقليات إلا أن حجمها هو الذي يعطي قيمة وجودها خاصة وأن تمثل أكبر أقليات في العالم بالمقارنة إلى الأقليات الأخرى.

ففي تقدير الحجم الإحصائي للفجر طبقاً لإحصاء اللجنة الأوروبية في بروكسل عام ١٩٨٦ ودراسات غجرية ١٩٩٣ تم تقديرهم بنحو ١٢ مليون نسمة ، كما يوجد في الهند ما بين ٢٠ إلى ٣٥ ، وهي الموطن الأصلي لهم ، وإذا كانت هناك تقديرات أخرى لعدد الفجر في أوربا فهو يصل إلى ٧,٧٤٨٠٠٠ نسمة ، وترجع البيانات الإحصائية لتوزيع جماعات الفجر في مجموعات عرقية هما روم مجريون ، حبيثان ، كاليون ، وهم موزعون على مناطق الهجرة في وسط أوربا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال وشمال إفريقيا ومصر والسودان والجزائر. (Ali Arayci: p.57-58).

لقد أدت حركة هجرتهم التاريخية إلى كثير من الدول ، وشعورهم بالنزوح إلى اعتناقهم عقائد دينية ، ومن ثم تعددت ديانتهم فأصبح منهم مسلمين كما في البوسنة والهرسك وتركيا والجبل الأسود ، ومن ثم أصبحوا ضحايا بين رحى مطرقة الصراع العائدي في حرب البوسنة والهرسك.

- التفسير السلافي والإثنولوجي:

أصبح من المألوف في الكتابات الجارية أن نقرأ عبارات تصف الأقليات العرقية على أنها سلافية لتأكيد أن جذورها التاريخية لها خصائص اجتماعية وثقافية متميزة بالمقارنة إلى غيرها (: john Rex p.365).

وفي دراسة " كينجز دافيز " حاول أن يحدد الخصائص المميزة بين أنساق الجماعات المغلقة السلافية وغير السلافية ، ويبدو في تصوره أن نسق الجماعات غير السلافية تشكل طبقة كما هو في الهند ، وأن الوراثة هي

المعيار بالدرجة الأولى ، تعبر عنه رموز تصاغ من خلال اصطلاحات اجتماعية واقتصادية بحثه ، وأما النسق السلالي فهو ذلك النسق الذي يكون فيه المعيار مبنيا أساسا على التكوين الطبيعي للموروثات المتصلة بالكرموزومات التي تتضمن فروقا اجتماعية ، كما يبدو عند جماعات الغجر التي ينسب أصولها (الدم) إلى فكرة الزواج من الداخل ، على أساس أنها عوامل حاسمة في الفصل بين ما هو غجري وما هو غير غجري ، وهو ما لا يتناسب مع مع علماء الاثنولوجي في تحديد ما تكون عليه جماعة من تاريخ سلالي أو لا تكون ، ما دام علماء الانثروبولوجيا الفيزيكية منذ قرنين لم يتفقوا بشأنها .

وكلمة سلالة قد تعنى شعبا أو جماعة من الشعوب تختلف عن غيرها يتفاوت نسبة تكرار حدوث بعض الأحوال الوراثية فيها، وكانت هذه نظرية "جوبينو Gobineau" الذي يقال عنه أبو التمييز العنصري ، وكان على بينة أن السلالة ليست قابلة للملاحظة ، وإنما اقتصر على التسليم بها كفرض من حيث كونها شرطا أوليا لتعدد الثقافات في تاريخ الشعوب ، هذا التعدد هو أهم أسس التفسير للتطور الثقافي وليس التعدد السلالي.(حنفي:ص٤١٣).

الملاحظ هنا خطورة التشابك بين "السلالة Race" و"الأثنية Ethnicity" أصبح من الضروري ، ومن ثم يفترض التمييز بينهما في نقتطين.

النقطة الأولى : والتي تبدو فيها الفكرة التقليدية عن التدني الوراثي للسلالات غير البيضاء بصفة عامة والآرية بصفة خاصة .

وفضلاً عن ذلك فالصفات السلالية التي كانت تضافي على الغجر بالقبح والبربري والقذارة ، قد حلت عليها جزئياً الاعتقاد الثقافي الذي يصورهم بحرفهم الرثة ، وإنحرافهم السلوكي ، وهو ما أدى إلى نبذهم

عن المجتمع وملاذهم بعيداً عن المجتمعات في أطراف المدن والقرى.
ولقد كان علماء الأنثروبولوجيا في تحيزهم ضد الفجر يبررون
التمييز العنصري أو السلالي من التبرير العقلاني البيولوجي إلى التبرير
العقلاني الثقافي ، وأصبح يطلق عليه "التفسير الإثني Ethnicity".

النقطة الثانية : أن الفجر يشكلون مجموعات إثنية في إطار نسق
سلالي واحد ، ومن ثم تختلف لهجاتهم نتيجة هضم مفردات لغوية في
البلد التي يعيشون فيها ، كما أن ما يفرض عليهم من اندماج قد أدى بهم
إلى قبول فرص التعليم وهو ما أدلا بهم إلى الخروج من العزلة النمطية
في حياتهم البدوية.

خلاصة القول:-

فإن الفروق بين السلالة والإثنية هي مؤشر للتمييز بين السلالة
والإثنية ، ونقصد بالإثنية هنا ، الخصائص القائمة على الثقافة وهو
العنصر الحاسم في تحديد معالم الهوية الثقافية والتفاعلات الإثنية لها
ثقافة جماعية تميزها في بناء هويتها ، وهي مسألة مرتبطة بحدود
اجتماعية وثقافية ، وبناء هذه الهوية يتشكل في البناء العائلي ، ويستندون
إليها من خلال جذورهم السلالية ، ويمكن أن ندرك الجهود التي يبذلها
الفجر لتأكيد هذه الهوية في الحفاظ على لغتهم وعاداتهم
وتقاليدهم.(Roommen: p.303).

- الفجر في مصر:-

جاء الإهتمام بدراسة الفجر في مصر مع المحاولات الوصفية لبعض
المؤرخين، ومن هذه الدراسات الملاحظات التي قدمها "وليم لين" عام ١٩٢٣
عن الفجر في كتابة المصريون المتحدثون ، شمائلهم وعاداتهم في القرن
التاسع عشر ، وعلى الرغم من إهتمامه بالفجر كان ضئيلاً جداً إلا أنه
نوه في بعض الجوانب الهامة من حياتهم ، وخاصة الأعمال التي يقومون

بها .

وفى سنة ١٩٥٦ نشر " نيوبولد " مقالا بعنوان غجر مصر ضمنها نتائج زيارته ومقابلاته مع غجر مصر . قرر " نيوبولد " من خلال دراسة السمات المميزة لغجر مصر أنهم ينتمون إلى أصول اجنبية ، فهو يقول ان الغجر فى مصر يعيشون فى قلب مصر متميزين ومعزولين ، ويعد تشابههم الفيزيقي بجانب أن اللغة التى يتكلمونها على الرغم من التغيرات التى طرأت عليها نتيجة فترة تجوالهم الطويلة - تدل على رجوعهم إلى أصل مشترك يرجع إلى الهند، وقد أرجع " نيوبولد " وقد إستنتج من دراسته للغة الحلب أنهم قضوا وقتاً طويلاً فى اليمن وفى أجزاء أخرى من شبه الجزيرة العربية ، وأن مضمون الكلمات التى تستخدمها جماعة الحلب وجماعة الغجر تؤكد رجوعهم إلى أصول هندية وإيرانية .

ومع ذلك فقد ذكر " كريمر " أن الغجر أنفسهم يذكرون أنهم يتكونون من عدة قبائل ، وأن كل قبيلة تعتبر نفسها عربية أصلية وهم فخورون بإنتسابهم إلى السلالة العربية الخاصة ، ويبدو أنهم هاجروا من غرب أفريقيا ، غير أن تاريخ هجرتهم غير معروف ، ويرى " كريمر " أن انتماءهم إلى للمذهب المالكي الذى يعتبر المذهب السائد فى شمال غرب أفريقيا هو ما يثبت صحة ادعائهم بالإنتساب إلى هذه المنطقة .

وإذا كان ما ذكر يتعلق بتاريخ الغجر بصفة عامة ، فقد حاول بعض الكتاب أو يتناولوا تاريخ جماعة محددة من الجماعات الغجرية الثلاثة فى مصر وهى : غجر مصر والحلب والثور ، ومن هؤلاء الكتاب " جاليتة " " وسامبسون " فرى " أن جماعات الغجر فى مصر كانت مجرد جماعة غجرية هاجرت من القسطنطينية منذ قرن مضى أو قرنين ، وهذا يمكن أن يكون صادقاً بسبب أن لغتهم أقل تأثراً بلغات اجنبية عن اللغة التى تتكلمها الجماعات الغجرية الأخرى فى وادى النيل ، وقد أستخلص " سامبسون " أيضاً من قائمة كلمات الغجر التى قدمها "

نيوبولد " أن الغجر أنفسهم يقولون أن اخوتهم فى المجر مازالوا يحافظون على لغتهم الأصلية بأكثر نقاء من اللغة التى يتكلمها غجر مصر الآن، أما بالنسبة للغجر الحلب يرى " كريمير " أنهم هاجروا من الغرب ، وأن أصولهم ترجع إلى اليمن وحضرموت ، وهم يؤكّدون أن تاريخهم المبكر سجل فيما يعرف بتاريخ " الزير " وهو على حد قول " نيوبولد " تاريخ غامض وخاصة وأن قبائلهم قد طردت من اليمن مع اضطهاد الزير سالم لهم ، وهاجروا إلى مصر ومارسوا التجوال فيها كما مارسوها فى سوريا وإيران وأوربا .

نأتى بعد ذلك إلى غجر " النور " الذين حاول بعض الباحثين الربط بينهم وبين جماعات تسمى " لورى Lur " والتى تنتشر فى إيران وفى مناطق أخرى كسوريا والأردن وفلسطين ، وقد عرف عن النور تربية الدببة فى أوروبا وأمريكا منذ القرن التاسع عشر ، وقد قرر ستيزن cetezene عام ١٨٠٦ م أن لغة النور بها كلمات مستعارة من اللغة العربية ، غير أن قواعدها مازالت قواعد هندية ، وحول جماعات الغجر فى مصر تعددت المقالات حولها ، وفى عام ١٩٢٨ م كتب سامبسون - Sampson " مقالاً بعنوانه غجر مصر تتناول فيه هجرة الغجر ، وفى عام ١٩٢٣ م نشر "جون والكر J. Walker " مقالاً بعنوانه غجر مصر الحديثة ، وأعقبته المقالة التاريخية التى كتبها "جوردان وارد G. Ward " عام ١٩٣٤ م عن الغجر فى وادى النيل فى القرن السادس عشر .

والواضح من مضمون المقالات السابقة أنها تضمنت ثلاث مسميات الغجر ، والنور والحلب ، وللحقيقة أن ظلت هذه المسميات محور مفاهيم الباحثين ودلالاتهم فى الحواجز المنهجية فيما بينها والفصل بين خصائص كل جماعة منها . (صباحى : ص ٢٧٠) و(لين : ص ٦١) .

أولاً - الفجر : يعيش هؤلاء فى تجمعات تضم عدداً من الأسر ، يختلف عددها باختلاف تجمعاتهم ، وتسمى منطقة إقامتهم "بعزبة الفجر " وعلى الرغم من أن كل أسرة تحيا شبه مستقلة ، فيما يتعلق بالماكل والمشرّب ، وتعيش فى خيمة مستقلة ، إلا أن هناك نوعاً من التعاون يتطلبه التنقل المشترك والظروف الواحدة التى يواجهونها ، فهم يشعرون أنهم عائلة واحدة ، وتتحدد دائرة التجوال بالنسبة لبعض هذه الجماعات فى حدود مركز واحد ، وهناك أسر غجرية شبه مستقرة تنتقل بأفرادها وخيامها وأمتعتها على ظهور الحمير ، مروراً ببعض القرى ، ويطلق على هذه القرى قرى العبور ، حيث يقضى الفجر ليلة أو ليلتين ثم يغادرونها إلى الأماكن التى يقصدونها بهدف العمل أو الاشتراك فى الموالد ، وتعد الخيمة هى ماوى الفجر الرحل ، وفى العادة تصنع من الأقمشة أو أكياس البلاستيك وهى تختلف عن خيام البدو المصنوعة من الشعر ، أما الفجر المستقرون فيعيشون فى مساكن عامة حسب طبيعة مستواهم الإقتصادى .

ثانياً - الحلب : هؤلاء يوجدون فى صعيد مصر ويقومون بأعمال التجارة فأغنياؤهم يتاجرون فى الجمال والبقر والعجول ، أما الأقل ثراء فيتاجرون فى الأغنام والحمير وهم متخصصون فى إخفاء عيوب الحمير وبيعها فى الأسواق على أنها سليمة ، ويمارس بعض الحلب مهناً أخرى مثل إصلاح لأقفال والأبواب والصناديق فى القرى والأسواق ، وبعض حرف اللعب بالشعابين مثلهم مثل الفجر ، وبالنسبة للمرأة الحلبية فهى تخرج كل صباح للتسول ، وتعود فى المساء بالمال والمؤن ، وهن يتميزن بالإلحاح الشديد فى التسول وتعتمد الأسرة الحلبية على استجداء المرأة كمصدر وحيد للدخل ويلاحظ أن الرجل يبقى فى البيت ويفتخر بإيرادات زوجته بعد عودتها .

ثالثاً : الثور : هذا الإسم (النور) بمعنى اللصوصية والأحتيال ، فلفظ نوري يعنى لص أو محتال ، وقد أكدت الدراسة التى أجراها المركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية التى نشرت تحت عنوان " دراسة لظاهرة الجريمة فى قرية طهوار " أن معظم جرائم السرقات يمارسها النور ، وقد أجادوا هذه الحرفة إلى حد جعل ضبطهم من الصعوبة بمكان ، ويقال أن هناك نسبة من النور قد هجرت الأعمال الإجرامية ، وإرتبطت بمهن أخرى فى المجتمع على أن بعض الزوجات مازلن يمارسن النشل .

- الحرف والاعمال :

تسير التقارير التاريخية للباحثين فى التراث الثقافى للفجر فى مصر ، أن كانت بعض لحرف التى يمارسونها تكاد ان تكون اغلبها من الأعمال الرثة ، وقد وصف كل من " نيوبولد Newbold " و " كريمر Kremer " و " سان كلير Sinclair " هذه الحرف ، منها صناعة المناخل من شعر الخيل ومن الجلود ، وعمل المسامير الحديدية الصغيرة ، ويقومون بإصلاح الغلايات والأباريق ويذكر " كريمر " العديد من الأعمال التى تمارسها الجماعات المختلفة من الفجر دون تخصيص على جماعة محددة منها ، فيوضح أن الفجر يعملون فى اعمال السمكرة ، والرقص الشعبى ، وتركيب الحذاء للحمير ، كما يعملون أيضاً كحواة للثعابين ، أما الناس فتعملن فى رؤية الطالع كما ان بعضهن بغيات أيضاً ، ويقول " كريمر " أنه حصل على معلومات من جهات متعددة تؤكد أنه بجانب تجارة الفجر فى الحمير الصغير ، والخيول والجمال ، فإن معظم التجارة فى يد الفجر المتجولين (Bad dash) فهم يقومون بعملية البيع والشراء فى القاهرة حيث أنهم معروفون تماماً لتجارها ، وهم يتواجدون لهذا فى السوقين الكبيرين فى طنطا مرتين فى العام ، وفى الموالد الكبير للشيخ الشلقانى فى شهر مايو ، وعلى الرغم من أنهم يكسبون مالاً وثيراً إلا

ان الأغنياء فيهم قليلون ، وبينما يعمل بعض من أفراد الغجر فى التجارة ويعيش البعض الآخر منها فى القاهرة ويعملون فى استخراج الثعابين من البيوت ويعيش البعض الآخر منها فى القاهرة ويعملون فى استخراج الثعابين من البيوت وهؤلاء يسلمون " بالرفاعية " .

ويذهب " كريمر " إلى أن أعمال الغجر لا يمكن إنكارها فيما يقدمونه من خدمات للعاملين فى مجال العلوم الطبيعية، إذا دائماً يبيعون لهم الثعابين السامة وغير السامة وابن آوى والسحالي والذئب وما شابه ذلك ، ويقوم كثير من الغجر أيضاً بتدريب القروود وخاصة من كانوا يسكنون منهم منطقة الأزبكية سابقاً ، وكان يطلق عليه حى القروود قبل إزالته ، كما كانوا يقدمون أشكالاً مختلفة من الألعاب كالصارعة ، وأعمال البهلوانات ولهذا كانوا يأتون إلى القاهرة فى أعداد كبيرة خاصة فى عيد الأضحى ، كذلك ذكر نيوبولد " أن الغجر يمارسون أعمال السمكرة والحداة وبيع الأقراط والأحذية والأساور والأدوات الحديدية والنحاسية ، وخاصة هؤلاء الذين يسكنون منطقة "حوش الغجر" التى تقع خلف جامع السلطان الحسن الأكبر أسفل القلعة بمحافظة القاهرة ، كما يؤيد " كريمر " اشتغالهم بأعمال البهلوانات وتدريب القروود وما شابه ذلك ، ويضيف " نيوبولد " تفصيلاً أكثر مما قدمه " كريمر " عن أعمال النساء ، فيقول أن معظمهن راقصات ماهرات، وبعضهن موسيقيات يلعبن على الطبل والصنوج (الصاجات) بصفة أساسية وتقوم بعضهن بالوشم وثقب الآذان، والغجر ينقسمون إلى فئات متميزة مثل المداحين والبرمكية ، و" الوالد أبو تنه" ، وبيت الرفاعى والحملى ورومانى ، أما النساء الغجر فعادة ما يشاهدنهم الناس فى الدكاكين والموائد التى تقام بالمدن الكبرى وهن سافرات الوجه وقد زين وجوههن بلون برنيزى ، كما أنهن يتجولن من قرية إلى قرية أخرى للتسول وأعمال التنجيم ، وقد وصف " ليلاند "

كيف تقوم المرأة العجيرية في الصعيد بالتنبؤ ورؤية الطالع ، فهي تحمل بعض الأصداف في حقيبة جلدية على كتفها ، وتتنبأ من خلال الطريقة التي يتجمع بها الصدف بعد أن تنثره بيدها ، وهن يتجمعن في شوارع القاهرة في فصل الصيف حيث أنهن معروفات بالحقيبة الجلدية التي يحملنها على ظهورهن وبالنداءات الذي يشتهرون بهن " أبين زين وأشوف البخت وأضرب الرمل ووشوش الودع " وتعيش هذه النساء في منطقة تسمى " حوش بردق " الذي يقع تحت القلعة في مواجهة جامع السلطان الحسن وينافس هؤلاء جماعة المغاربة المنجمون والعرافون الذين أتوا من داخل أفريقيا وخاصة من دارفور ، ويمكن رؤية العجر جالسين على جانبي الطريق يحاولون استعراض حيلهم على المارة باستخدام الكوتشينة والرمل لتنبؤ في حل مشكلهم .

المعروف أن التنبؤ باستخدام الرمل ممارسة شرقية قديمة وقد وصفها " ليلاند " في امرأة عجيرية جائلة كانت تباع الخرز في سلال ، وتبيع الأقراط الزجاجية وبعض الحلوى ، وتؤكد معظم الكتابات التي تناولت عجر مصر قيام العجر - وخاصة النساء - بعملية الوشم فقد ذكر كل من " ليلاند " و " لين " هذه الأعمال والحرف ، وعلى الرغم من أن البعض أشار إلى أن البدو يفعلون ذلك أيضاً إلا أنه نفى وجود دليل منشور يؤكد ذلك ، أما " سان كلير " الذي كتب مقالا مطولاً عن الوشم ، حيث زار كثيراً من البلدان ودرس هذه الظاهرة بها ، فقد ذكر أن معظم من تقابل معهم من الأشخاص الموشومين قرروا أن العجر هم الذين يقومون بعملية الوشم يمارسونه في مدن القدس ومكة والمدينة (صبحي : ص ٣٢٥ - ٣٢٧) .

الواضح من مسميات العجر أن فيها تشابك يصعب في بعض الأحيان التعرف على خصائصها ، وقد يؤدي إلى صعوبة الفصل في الظواهر المرتبطة بكل جماعة ، فقد يتبين أن الاسم الذي يطلق على العجر في

مناطق معينة ، لا ينطبق على جماعة أخرى ولكن المسلم به أن هناك
غجراً وحلباً ونوراً ، وأنهم يعتبرون جميعاً غجراً.

- الغجر فى التراث الشعبى :-

من أبرز الملامح فى التراث الشعبى المصرى قصة "الزير سالم والغجر" ،
ما جاء فى مضمون دراسة "صبحى" التى تناولت بعض منها فى المأثور
الشعبى للزير "سالم وجساس" ، ومن هذه الملامح : الترحال وركوب
الحمير ، والحرمان من الإستقرار فى مكان واحد دون الحضر ، وإنفراد
النساء بركوب الحمير والتسول بها فى كسب مصادر معيشة أسرهن ،
بعد أن شاع بين الرجال البقاء فى البيوت فى إنتظار إيراد الزوجات والأبناء
كما يرتبط هذا الإيراد غالباً من رقص النساء وغنائهن فى الشوارع
والموالد والأفراح ، وهذه الصورة نجدها واضحة فى مختصر سيرة "الزير
سالم" التى تدوالها "فون كريمر - Von Kermer" فى كتابة
الغجر فى مصر منظور أنثروبولوجى "وملخص القصة أن "الزير سالم"
دخل فى صراع مع جساس وانتصر عليه ، ويزعم الغجر أن جدهم
"جساس" هو الذى هزم ، وأن "الزير سالم" حكم على أسلافهم بالتشتت
والترحال وركوب النساء الحمير والرقص والتسول والخلاعة ، وفى هذا
الصدد يقول الراوى فى التراث الشعبى :

قال الزير وحق المهيمن ثلاث إيمان واثقين

سوى جنس الحمير ما تركبوها

ولا لكم بلاد ولا منازل أصولكم ضايعين

أما الطبعة المطولة فتنتهى بأوامر "الزير سالم" على هذا النحو :

وعفوا عنهم بشرط أن يكونوا مثل العبيد

لا ينقلون سلاحاً ولا يحضرون حرباً ولا كفاحاً

لا يوقدون ناراً لا ليلاً ولا نهاراً

ولا يعرف لهم قبر ميت فى جوار ولا فى مقبرة

ولا دار الا مشتتين فى البرارى والقفار
يقضوا حياتهم بضرب الطبل ونفخ الزمار
وان غابت نساءهم طوال النهار لا يسالها فين كانت
بل يسالها ايش جابت
ولا تكون لهم صنعة سوى الرقص والخلاعة .. فقبلوا
وبقبول الغجر لا اوامر " الزير سالم " استمر اسلاف جساس بالتنقل
والترحال
ويوجد للغجر فى النصوص الشفهية للقصة روايات اخرى على لسان
الزير سالم : يقول فيها الراوى :
اولا تغادروا من البلد
وبيوتكم توضعوها على ظهر الحمير
والحرير تركب وانتو تمشوا القدم ماشيين
ولا تعزموا الضيف
ولا توقدوا نار فى الخلا
ولا تمكثوا فى البلد اكثر من ثلاث ايام
ولا تشتروا ملك
الا تسرح المرأة تقول لها جبتى كام ؟
ويختتم الراوى انهم نفذوا اوامر " الزير سالم " وبقوا مشتتين فى
أنحاء مصر فى الأرياف وفى البلاد .
الواقع ان سيرة الزير سالم تكشف عن مضمون الصراع القبلى فى
اليمن ، وانتصار قوى الحق التى يتمثل فى البطل سير الزير سالم الذى
انتصر على جساس - المغتصب على ملك أبيه - وانتصاره من جماعات
الغجر .

لقد لاقت هذه السيرة قبولا عند الفلاحين فى الريف المصرى يرويها
عازفوا الربابة والقصاصين الذين يترددون على المقاهى والموائد والأماكن

العامة وينشطون في المواسم والأعياد لقاء أجر ، وفي كل الأحوال فإن هذه السيرة تفضح تاريخ الفجر بما فيه من ذل وهوان.

- الدراسات الحقلية:-

تعد الدراسات الأكاديمية الحقلية التي تناولت جماعات الفجر في مصر من القليل التي تضمنتها المكتبة الأنثروبولوجية، ويمكن أن نؤرخ لها من الدراسة المبكرة التي قامت به "حكمت يوسف" عام ١٩٥٧ بعنوان "دراسة أنثروبولوجية على جماعات الفجر في مركز سيدي سالم بكفر الشيخ" وهي رسالة غير منشورة بمعهد العلوم الاجتماعية بالأسكندرية ثم أطروحة "نبيل صبحي" للدكتوراة منشورة عام ١٩٨٠ بعنوان "جماعات الفجر مع إشارة خاصة للفجر في مصر والبلاد العربية"، أما الدراسات الأخرى فالأولى تناولت الجريمة عند فجر "طهواي" عام ١٩٥٧ ، قام بها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناحية، والثانية دراسة سوسيوانثروبولوجية في سوهاج قام بها "صبره محمود" عام ٢٠٠٦ بعنوان جماعات الفجر في صعيد مصر.

ويبدو من هذه الدراسات أنها تلتقي عند نقاط مشتركة في الأصول التاريخية، والتصنيف الاثني في جماعات ثلاث فجر، نور، حلب ، ثم الوصف الأنثولوجي في خصائصهم الاجتماعية في الزواج الداخلي والإنحراف السلوكي ، وديناميات التنقل والترحال، ومحطات إقامتهم هي أطراف المدن والقرى، وأيكولوجية توزيعهم على المحافظات تكاد تتفق فيها الدراسات السابقة على أنها جماعات مهمشة في سوق العمل، تمارس نشاطها الإقتصادي من خلال التجول بعرض سلع تافهة ، وحرف رثة كتدريب الحيوانات وسرقة المواشي، أو الإتجار فيها، أو بالنصب والإحتيال في بيعها أحياناً، كما يشتهرون بأعمال البهلوانات والعزف على الربابة وما يشاع عنهم وهو المؤكد أنهم بارعون في النشل والسرقعة والتخفي في أكثر من موقع سكني بعيداً عن مقر إقامتهم، ومن الحقائق أن معظم الرجال

يعيشون من إيراد زوجاتهم من النشل والتسول، وأعمال الحيل في ضرب الودع، وكشف الطالع والوشم وختان الإناث في القرى.

وبنظرة متأنية لهذه النتائج مجتمعة، نجد أنها لا تخرج عن السياق لتقارير "وليم لين" و"نيو بولد" عن غجر مصر، وهي أكثر عمومية في البحث عن علاقة رؤية الناس بعالم الغجر، وكيفية تصرفهم فيه.

لقد ألقى عليّ سؤال حائر، وهو: هل نتائج الدراسات السابقة آخر المطاف لفهم هذه الجماعات؟ أم أن هناك المقابل فيها والمتشابه، والمتعارض، والغامض. وهو شيء طبيعي، وإلا كانت إستنساخاً من الأصل.

وطالما أن هذه الجماعات ما زال حولها الجدل، وفيها ما يتصف بالغموض فكيف الولوج إليها، وهي تحيط نفسها بسياج وحدة اجتماعية متشترقة بثقافتها التي تحمل لها تميزاً تنفرد به في عزلته عن باقي المجتمع الذي تعيش فيه، أو تقرب منه.

الواقع أن محاولة البحث في غموض هذه الجماعة يعني البحث في مجهول، وفي تصوري أن غاية البحث العلمي هو الأخذ من العلوم من أجل الوصول إلى المجهول.

معنى هذا أن البحث في هذا المجهول لابد له من وسيلة ومنهجية في الدراسات الإثنولوجية التي تعتمد على الإتصال بالأحياء بينهم ومن خلالهم يمكن الإستفادة من خبراتهم وشواهدهم وتفاعلهم كمتعلم لأفكار مجردة لضبط الانطباع الشخصي وبناء تركيبة كاملة للصورة لإطار الموضوع.

وللحقيقة سرعان ما اكتسبت الصورة ملامحها من خلال الإتصال والحوار مع خبرات التصقت بجماعات الغجر منهم سائق عاش تجربته العاطفية مع إحدى هذه الجماعات بالقرب من قرية "البكاتوش" بمحافظة كفر الشيخ، واثنان من ضباط المباحث، أحدهما له علاقة تاريخية بعمله في مركز "طهواي" بمحافظة الدقهلية، والثاني من قوى

مباحث السياحة المطاردة لنشالي الفنادق والكازينوهات والمناطق السياحية، أما العينة الأخيرة فكانت قيادية لجماعات الغجر في النشل صدرت ضدها واعتقلت كمسجل خطر بالرغم من أنها لا تنتمي لأصولهم.

الإخباري الأول:

ولتكن البداية من خلال قصة الأول مع الغجر ، التي تتمثل في تاريخ حياته محاولة مصاهرة مع شقيقة صديقه (النوري) ومعزياة الإقتراب من أسرته وجدها بلا معايير قيمية فآثر الإنسحاب.

لقد حدثني عن انتشار الغجر في "البكاتوش" وشهرتهم في الحكاوي والعزف على الربابة وتسول النساء في جميع الأرز والإتجار فيه، ومناطق أخرى يقيمون فيها هؤلاء "النور" في أطراف القرى وهي "سد خميس" ، و"القصابي" ، و"القلين" ، و"خزمان" ، وأغلبهم يعملون عربجية، وحمالين ، كما يشتهرون بصناعة الغرابيل من سلخ جلد الحمير ، بجانب المناخل وحدو الحصان ، والعمل على المراجيح في الموالد، ولعبة المدفع والنشان، كما يشتهرون بسرقة الحمير وعمل مزادات وهمية عليها، أما عن النساء فيحترفن التسول، والسرقه، والنشل، وختان الإناث، وضرب الودع.

ويعتمد الرجل على حصيلة إيراد زوجته، ولا مانع أن يتزوج بأخرى لزيادة دخله، وهو ما يترتب عليه كثرة الأولاد وتركهم في الشوارع للتسول، وبعض من هؤلاء حقق ثروات وأصبح يمتلك بيتاً ، ومع ذلك يزاول النشل بعيداً عن محافظته.

كان هذا الوصف في حديثه في طرقنا إلى عينته المختارة وهي قرية "البكاتوش".

الواقع أنني لم أجد ما يثير فضولي في هذا الحديث من معرفة بالنسبة لهؤلاء الجماعات حتى وصلنا إلى "البكاتوش" وبدأ تصويري لجماعتين من "النور" وجدهما لي الإخباري، وهما رواة السيرة ومتسولي

الأرز وهو يؤكد أنهم من "النور" ولكنهم ينكرون تماماً هذه الصفة.
لقد التقيت بأحد هؤلاء العازفين الذي كان مراوغاً في حديثه عن
حرفته ، وإيراده سنّها ، وشغلني بحرفته التي تحول إليها هي في سن
السكاكين .

ومع الحوار توصلت منه أن حرفة الربابة هي حرفة عائليّة.
يشاركه فيها أخوة ثلاث. وهي إرث ثقافي عن الأجداد ، حفظوا منها
قصص السيرة شفاهة لأنهم لا يعرفون القراءة ، وسألته عما يحفظه من
هذه السيرة !! أجاب الهلالية ، وعنزة ، والظاهر بيرس ، وحينما سألته عن
سيرة "الزير سالم" أجاب بشيء من المضيض . ما حدث بيطلبها ! ، وعشان
كده أنا مش حافظها .

من هذه الإجابة أدركت أنها بالنسبة له تعني استدعاء لتاريخه
المرتبط بجماعة الفجر وهو ما تنطوي عليه سيرة الزير سالم في مضمونها ،
أما بالنسبة لجماعة متسولي الأرز فهي تعيش في أطراف القرية في عدد من
شبه بيوت شبه الأكواخ المتراسة المسقوفة بالكرتون والبستيك ، مقسمة
إلى حجرتين تعيش فيها أسرّتين بجانب مكان مخصص كان خارج المكان
على عربته ، وتلاحظ وجود أغلفة تحتوي على خردة وميزان
وميكروفون ، والحجرتان تضم الأب والأم والأبناء ، والإبنة المتزوجة ،
ويحتقن المكان بأحد عشر فرداً مكّدين في الحجرتين ، والتفت حولي
النسوة ورجلان ، أما النسوة فقد أقرن أنهم على باب الله يتسولن ، أما
الرجلان فأحدهما يعمل عربجي ، والثاني جمال ، وحدثني مرافقي أنهم
يعتمدون على استجداء الأرز من البيوت بالحاح ، كما يستجدونه من
المزارعين ، ويجمعونه في المواسم ثم يبيعونه للتجار ، وهو مصدر دخلهم
الذي يعيشون منه .

الإخباري الثاني:-

هو أحد الضباط الذين عملوا في مباحث مركز طهواي منذ عشر

سنوات ، ولقد وصفهم بالهناجرية ، وهو الإسم الشائع بين الشرطة والذي يفضلته الفجر ، يصورهم بالدهاء والمراوغة ، يطلقون على أنفسهم أكثر من إسم للتهرب من المسؤولية الجنائية، لهم أكثر من مقر سكني خارج مركز طهواي لإخفاء سرقاتهم.

إلتصقت بهم شهرة سرقة الحمير ، بينما الحقيقة هي قرية "براهمتوش" القريبة من مركز طهواي . ولكن لهم أساليبهم في عرض مسروقاتهم من الحمير والمواشي في التدليل عليها في الأسواق في مزادات وهمية للنصب والإحتيال.

الزواج بينهم داخلي ، والهonor فيها مغالاة بقدر براعة الفتاة في النشل والسرقة ، قد تصل إلى أكثر من مائة ألف جنيه.

المرأة لا تخون زوجها ، والرجال يتعاطون المخدرات ، وشم الهيروين بإدمان غير متقطع ويلزمون خيمهم أو بيوتهم في أكثر الأوقات.

يوجد لكل جماعة شيخ أو شيخة يوزعون الأدوار وخطط السير ، وتحديد نصيب كل فرد من قيمة الإيراد.

يقوم الشيخ أو الشيخة بإختيار بعثة العمرة أو الحج ومسئولية إعداد جوازات للسفر ، وإعداد توكيلات للمحامين في حالة القبض عليهم.

ومن معايير هذه الجماعة تجنب القسم على المصحف ، وإلا كان الإعتراف ملزماً أخلاقياً !! ، وفي كل الأحوال حدث نوع من التحول في حياة الفجر من حياة البداوة خارج نطاق القرى والمدن إلى سكني في الشقق ، وإمتلاك العقارات ، وتحول بعضهم إلى مشروعات تجارية ، ولكن هذا لم يمنعهم من النصب والإحتيال تحت ستارها ، ومن مظاهر التغير تعليم أبنائهم الذي إنخرط عدد منهم في الأعمال الحكومية ، وبعضهم سافر إلى الدول العربية ، وفي كل الأحوال ينفون تماماً أصولهم.

بالرغم مما يقال عن جرائم طهواي فالواضح أن ثمة تغير حدث من خلال حراكمهم التعليمي ، وإن كان من المشكوك أن ثمة تغيرات

أخرى قد حدثت في البناء الاجتماعي والثقافي عند جماعات غجر طهواي.
الإخباري الثالث:-

هو ضابط له خبرته بحكم عمله في أحد قطاعات المباحث ، فقد قدم لي نموذجا عن قيادات النشل مع جماعات الغجر.
وقد إلتقينا نحن الثلاث في أحد المطاعم ، وتم تخصيص مكانا منفردا فيه ، وكان الحديث وديا فيه شيء من وصف أساليب النشل وفنونها ، وقدمت عرضا سريعا لعملية النشل من خلاله حقيبتها الشخصية ، ثم عرض لبعض المصطلحات الرمزية في لغة النشل على سبيل المثال:

حستك معناها الراجل شايفك

البت معناها بتور

لوكا معناها منحرفة

فوماي معناها شرطة

الواقع لم يكن أحد أهدافي هذا المعلوم ، بل الهدف الأساسي هو التوصل الى ما هو غير معلوم ، ومن ثم حاولت إستكشاف ما هو مجهول من خلال اللقاء الثاني تأسيسا على الإطار المنهجي في التداعي الحر الطليق في دراسة الحالة . وقد يكون من الممكن من خلاله تحديد عناصر لوقائع الأفكار.

وبدا حديثي بسؤال إفتتاحي عن الحالة الإجتماعية يمهد لحرية الحديث.

الحالة الاجتماعية:-

"أنا من مواليد القاهرة ، في حي شعبي ، حاصلة على دبلوم تجارة ، عمري الآن ٤٣ سنة ، متزوجة ، ولي ثلاث أبناء إثنان منهم بالجامعات".
والدي كان يعمل بتجارة المخدرات ، تمت عقوبته بالحبس ، كان يملك سيارة تاكسي ، يعمل عليها سائق ، اشتغل هذا السائق مع ورشة

(تعني عصابة) مكونة من أربعة نشالين رجالاً ونساءً من الهنجرانية تم القبض عليهم ، وهرب السائق فتم القبض على والدي بصفته صاحب التاكسي".

الانتقام:-

"شاهدت تعذيب والدي ، وأقسمت على الوصول إلى الفاعل، اشتغلت على تاكسي والدي بالهناجرة ، واشتركت معهم بسيارتي في عمل الورشة ، وكان هدفي الوصول إلى الهارب ، حتى أثبت براءة والدي ، ولكنني وجدت نفسي بذلكائي عليهم أن أصبحت المعلمة فهم جهلاء وأنا متعلمة".

"احترفت النشل من زبائن الفنادق الكبرى والمطاعم الفخمة ، احتلت أنا والورشة - ثلاث رجال وبنت هنجرانية - على أحد الترابيزات ، نلبس جميعاً أفخم الملابس الأبهة ونطلب أشهى الطعام ، واختيار المكان يكون موضع دراسة للضحية نوع الشنطة ومكانها والناس اللي قاعدين معاه ، رجالة أو ستات ، ونختار أقرب الترابيزات . وأبدء أنا أو زميلتي في حركات الغزل ! وحينما تلتقي العيون يكون التركيز الضحية في التقرب مني ، في هذه اللحظة يكون أحد أفراد الشلة قد تمكن من نشل حقيبته وهو في غيبوبة الغزل".

"أما بالنسبة لنشل حقائب الستات فيقوم أحد أفراد الدراسة بدراسة المجوهرات التي تلبسها والشخص الذي يجلس معها، ومكان الشنطة بتاعتها . بعدها نحدد المكان الذي نجلس فيه إستعداداً لنشلها".

لقد تم القبض علي في قضية نشل كبيرة مع ثلاثة من الهنجرانيات وصدر حكم ضدي بالحبس ثلاثة أشهر ولكن طلعت براءة وحكم على زميلاتي أيضاً أعضاء الورشة باستمرار الحبس بالرغم أنني كنت المنفذة للشيلة(العملية)".

"لقد وجدت نفسي أتعرض بين حين وآخر للبيض على في تهم لم أفعلها بعد أن أصبحت معروفة لرجال المباحث فأقسمت على الإنتقام

لنفسى بأن أعود إلى الورشة (عمل النشل)، ونجحت فيه وأصبحت أنا
العلمة ولقد تصادف ولقد تصادف نشل وزير سابق ورجل أعمال لواء
سابق كان في حقيبتة ٢٢ ألف دولار فتم اعتقال كل المشتبهين فيهم
وقضيت في المعتقل ٢٢ شهراً".

- التحول من الذات إلى وصف حياة الغجر:

"حياة الغجر معروفة بأن البنات تتزوج في سن ١٤-١٥ سنة فأكثر.
والمهر غالي جداً حسب شطارة العلمة (صفة الشطارة في النشل) فيصل المهر
من ٢١ مليون جنيه إلى ٢ مليون جنيه بوزن الذهب".

"والزواج يتم بين الأقارب وفي كثير من الأحوال يكون فارق السن
كبير بين الزوج والزوجة.

وكل مجموعة من النشالين في العيلة لها شبيخة وهي الأم، التي تحدد
مناطق الشيلة (العصابة) وتتسلم الإيراد وتقوم بتوزيعه.

وللهنجرانية أماكن متعددة في عواصم المحافظات وتسكن الأماكن
الراقية في المهندسين ومدينة نصر، لتضليل الشرطة وإخفاء السرقات.
وأصبحت الهنجرانيات تلبس أفخم الملابس وأحدثها حسب طبيعة
أماكن النشل.

"الراجل الغجري نتن ! همه شرب المخدرات والشم، والفقراء منهم
بيعتمد على دخل زوجته ومنهم بقى غني جداً، عنده عمارة، وينصب أو
يسرق، وبعضهم عنده محلات بقاله كبيرة أو معرض سيارات أو محلات
خرده للمسروقات وبينصب".

- عودة إلى المعتقل:

"حينما وصلت عنبر المعتقلات كان عددهم أكثر من مائة امرأة
أغلبهم من الهناجرة استقبلوني استقبال فاطر وتجنبوني علي أنني
فلاحة مش هنجرانية، ثاني يوم بدأت أقدم لهم السجائر وأعزمهم
علي حسابي، ثاني يوم شافوا معايا فلوس كثير بدؤوا .

"من عاداتهم استقبال السجينة منهم بجنابة يلبسوا فيها ملابس سواد للحداد ويصوتوا، لأن واحدة خايبة منهم وقعت في يد الشرطة، والواحدة دي ممكن تكون أم، أو أخت أو زوجة أخ.

في اليوم الثاني يقدموا الإفطار زي أي فندق خمس نجوم ودي الصباحية، الأكل كثير وعلى كل المستويات للي معاه فلوس واحنا معانا فلوس.

"بالنسبة للنشالات المعتقل فترة نقاهة بعد الشقا والعمل كل يوم في السرقة والنشل، لما يتقفل باب العنبر بنعيش حياه ثانية اللبس الداخلي الغالي، ووضع المكياج، ولا البرفانات وشرب السجائر الغالية، والبعض يشرب ملفوف.."

"في هنجرانيات بتختار بنات سجينات من غير الهنجرانية تصرف عليه، وتلبسها وترينها، وتغير عليها من زميلاتها ودي بتبقة عروستها اللي بتعاشرها بعد نص الليل في ناموسيتها"

"الفترة اللي أنا عشتها في المعتقل عرفت أسرار كثير من الهنجرانيات خصوصاً اللي عندهم ٢٥ و ٣٠ سنة دول بيبقوا زي المراهقين، علشان اتجوزوا في سن صغير مع واحد من أقاربهم بفرق سن ٢٠ و ٣٠ سنة بيعاملها زي البهيمة ولما بتكبر عايزة تشوف الحب مع واحد من سنها زي افلام ومسلسلات التلفزيون، فتبدأ تحب واحد بعيد عن جماعتها، وفي واحدة اعترفت انها حملت وأنجبت من غير جوزها.

وكثير اعترفوا ان رجالتهم من كتر شرب المخدرات والهروين معادش فيهم رجولة فعاشروا رجالة ثانية، وفيه اتنين اتقبض عليهم في فندق في قضية دعارة".

"لما بندخل المعتقات أو السجن بنكون عملنا توكيلات لمحامين كبار لحضور التحقيقات والحكمة، ودول بياخدوا تحت الحساب مبالغ كبيرة".

"اللي بينشل مابيشبعش، فلوس كثير من غير تعب وعلشان كده قضايا النشل للهناجرة كثير وحيالهم كتيرة للهرب من القضايا، وعلشان كده الحكومة بتعتقلهم".

- الواضح من تحليل مضمون دراسة الحالة:

١- أنها اتخذت من السلوك المكتسب مر، تفاعلها من عمليات الإتصال والعلاقات الوثيقة "بالهنجرانية" نزعة تبريرية لإنتقام الذات.

٢- ادراكها للأنا جعلها تتميز في سلوكها الإنحرافي في عمليات النشل على أقرانها، وأصبحت تقودهم في عمليات النشل وتحديد الأدوار.

٣- ان وجودها في المعتقل والعيشة أعطت -حسب تقديري- مصداقية في الوصف في حياة العنبر وخرجن منه بصورة واضحة للجنسية المثلية بين السجينات

٤- كما كشفت عن المعاناة الجنسية للهنجرانيات نتيجة الزواج الداخلي والإذعان لقبول الإختيار مع فارق الس.

٥- انعكاس تعاطي المخدرات على السلوك الجنسي للزوجات وهو إحدى العوامل الدافعة للإنحراف.

الواقع أن هذه الدراسة حاولت تحديد أهداف إثنولوجية مترابطة عن جماعة الفجر:

الأولى: قدمت مسحاً عاماً للتراث التاريخي، وهذا المسح جاء مدخلاً لمناقشة سريعة للجذور التاريخية، لما هو غجري وما هو غير غجري، وتقدير حجمهم، وبنائهم الإجتماعي والثقافي، ثم محاولة التمييز الأنثروبولوجي في نفس الخصائص السلافية، وتركيب بنائهم العرقي، بالمقارنة بالأجناس الأخرى في مجتمعات المحيط، وما فرض عليهم من عزلة وإزاحة وإبادة.

كما ركزت الدراسة على المراتب الثقافية لجماعات الفجر التي تركز على تعميق وحدتها الثقافية بالفن والموسيقى والمسرحي، والأدب،

لتأكيد هويتها ووحدة ثقافتها.

والواقع أن الإصرار الذي اتخذته علماء السلالات والعرقيات على الأساس ثبت عدم صحته وأصبح موضوع السلالة يتراجع أمام الدراسات الأنثولوجية لهذه الجماعات الإنسانية.

كما أن دراستنا للعجز في مصر هي محاولة تكميلية لجوانب كانت غامضة علينا في حياتهم، أكدتها دراسة حالة في تصور عالمهم الخفي في المعتقل.

بإيجاز شديد إن الصمت عن دراسة الظواهر السلوكية لهذه الجماعات تفقدنا الفهم الحقيقي لبناء هذه الجماعات ونظرتهم نحو ذاتهم، ونظرة الآخرين نحوهم، وهذا ما يدفعنا أن نكون أكثر إلحاحا في توجيه الدراسات الأنثولوجية نحوهم بشكل واسع واعم.

قائمة المراجع

باللغة العربية:

- إبراهيم احمد رزقانة : الأنثروبولوجيا ، مكتبة النهضة المصرية ب. ت. ن.
- اثناسيوس اسحق حنين : (الأب) في ميلاد المسيح وشخصيته في مصر ، مقال منشور في جريدة الأهرام ، ٧ يناير ١٩٩٥.
- أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعي ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ١٧٩٥.
- أحمد الخشاب : دراسات أنثروبولوجية ، دار المعارف ١٩٧٠.
- أحمد الشامي : في تاريخ الحضارة والآثار والفنون الإسلامية ، سلسلة أقرأ ، دار المعارف ، العدد ٣٧٣ .
- أحمد ناجي قمحه : أكراد العراق الواقع والمستقبل ، مقال منشور في مجلة السياسية الدولية . العدد (١٢٦) ، أكتوبر ١٩٦٦.
- أدولف أرمان : ديانة مصر القديمة : نشأتها وتطور نهايتها في أربعة آلاف سنة. ترجمة : عبد النعم بكر ومحمد شكرى ، وزارة المعارف العمومية ب ت ن.
- أديب بخيت سلامة : شم النسيم ، عادات عمرها خمسة آلاف سنة مقال منشور في جريدة الأهرام بتاريخ ٢ مايو ١٩٩٤.
- السيد حامد : النظرية الأنثروبولوجية ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٦٠.
- السيد حنفي عوض : العقيدة الدينية والشخصية المصرية ، بحث نوقش في ندوة الوحدة الوطنية في مصر عبر التاريخ ، بجامعة المنيا في الفترة من ١٩-١٠ ديسمبر ١٩٨١ .
- — : النوبة ومجتمع التعاون ، دراسة أنثروبولوجية ، مكتبة النهضة الشرق ، القاهرة ١٩٨٤ .

- — : المشكلة السكانية وتحديات البقاء ، ٢٠٠٨ .
- إكرام قانصو : التصوير الشعبي العربي ، عالم المعرفة ، نوفمبر ١٩٩٥ .
- إليانور كلايهر : قصة الحلقة المفقودة ، ترجمة محمد راشد ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٨ .
- رالف لنتون : دراسة الانسان ، ترجمة عبد الله الناشف ، المكتبة العصرية ، بيروت، ١٩٦٤ .
- رونالد كيزيك ، المعجم التاريخي للفجر ، دار شرقيات للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٥ .
- سعاد ماهر : النسيج الإسلامى ، الجهاز المركزى للكتب الجامعية المدرسية ، ١٩٧٧ .
- سعد الخادم : العند الشعبى والمعتقدات السحرية — الألف كتاب ٤٨٨ ، مكتبة نهضة مصر ، ب. ت. ن .
- سرانجوس فريزر : الفجر ، ترجمة عباده كحيلة ، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠١ .
- شاكر خاصباك : الخصائص العملية للجغرافية العربية الإسلامية القديمة ، بحوث المؤتمر الجغرافى الإسلامى الأول ، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلام، الرياض الإسلامية - المجلد الثالث (١٩٨٤ - ١٤٠٤هـ) .
- صبره محمود : جماعات الفجر فى صعيد مصر ، مجلة علم النفس المعاصرة والعلوم الإنسانية ، ٢٠٠٦ .
- صدقى ربيع : النوبة بين القديم والجديد ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة، بدون تاريخ نشر .
- عاطف وصفي ، الأنثروبولوجيا الثقافية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٥ .
- عادل شكرى : النازية بين الأيديولوجية والتطبيق ، الدار القومية للطباعة والنشر .

- عبادة كحيله: الزط والأصول الأولى لتاريخ الغجر - المطبعة الإسلامية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٩٤.
- عبد العال عبد المنعم الشامى : جهود الجغرافيين المسلمين في رسم الخرائط الجغرافية ، بحوث المؤتمر الجغرافي .
- عبد الغنى عبود : العقيدة الإسلامية زایدولوجیات المعاصرة ، دار الفكر العربی ، القاهرة ١٩٧٦.
- عبد الفتاح محمد شبانه : اليابان العادات والتقليد ، مكتبة مدبولی ١٩٦٦م
- عبد المنعم النمر : تاريخ الإسلام بالهند ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠.
- عبد الرحمن لنزاج : الندوة العالمية للشباب الإسلامی ، المجلد الثانى ، الرياض الفترة من ١٢ — ١٧ جماد الأول هـ - ١٩٨٦ .
- على باشا مبارك : الخطط لجديدة لمصر وبلادها القديمة والشهيرة : الجزء الثالث الطبعة الأولى مطبعة الأميرية الكبرى .
- على الكاوى : الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، دراسة التغير والبناء الاجتماعی ، مكتبة نهضة الشرق ١٩٩٠ .
- على محمد الفار : الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، الشركة القومية للتوزيع ، القاهرة ١٩٦٨.
- علياء شكرى ومحمد على محمد : قراءات معاصرة في علم الاجتماع — النظرية والمنهج المعاصر ، الكتاب التاسع ١٩٧٢ .
- فاطمة المصرى : الزار ، دراسة نفسية أنثروبولوجية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ ، الشخصية المصرية ، الهيئة المصرية للكتاب ، ١٩٨٤ .

- فاروق العادلى : مقدمة فى كتاب المجتمع القروى وثقافته ، تأليف "روبرت فيلد" ترجمة فاروق العادلى ، دار الكتاب الجامعى ، القاهرة ١٩٨٩ .
- فوزى العنتبلى : بين الفولكلور والثقافة الشعبية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٨ .
- فوزية دياب : القيم والعادات الإجتماعية ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٦ .
- قاسم عبده قاسم : أهل الذمة فى مصر العصور الوسطى ، دار المعارف بمصر ١٩٧٧ .
- فلنדרز بترى ، الحياة الإجتماعية فى مصر القديمة ، ترجمة حسن محمد جوهر وعبد المنعم عبد الحليم ، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٥ .
- لورانت شابرى وأنى شابرى : سياسة أقليات ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ١٩٩١ .
- لويس مير : مقدمة فى الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، ترجمة شاكر مصطفى ، منشورات وزارة الثقافة للإعلام ، العراق ١٩٨٣ .
- ماكيفر شار لزبيدج : المجتمع ، ترجمة على أحمد عيسى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١ .
- محمد الجوهرى : المدخل إلى الأنثروبولوجيا ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٠ ، ومياديز : علم الاجتماع ، دار المعارف : ١٩٧٠ .
- محمد ثابت الفندى : الطبقات الإجتماعية ، دار الفكر العربى بالقاهرة ١٩٦٠ .
- محمد حسن الغامدى : المناهج الانثروبولوجية ، المركز العربى للنشر

والتوزيع، أسكندرية عام ١٩٨٢ .

• محمد خميس الزوكة : آسيا دراسة في الجغرافيا الإقليمية ، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠١ .

• محمد عبد الستار : أخميم في العصر القبطى والإسلامى ، ١٩٨٢ م .

• محمد سطيحة : مخاطرات في جغرافية آسيا الإسلامية ، معهد الدراسات الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٠ .

• محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٧ .

• محمود إبراهيم حسين : تاريخ الفن الأوربى ، مكتبة نهضة الشرق القاهرة ١٩٨٤ م .

• محمود الزوادى : التخلف الثقافى النفسى مفهوم بحثى في مجتمعات الوطن العربى والعالم الثالث ، المستقبل العربى العدد (٨٢) السنة الثامنة ، يناير ١٩٦٨ .

• مجدى حميدة : بالإشتراك مع مجموعة : دراسات سوسيو أنثروبولوجية دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، بدون تاريخ نشر .

• مختار القاضى : أثر المدينة الإسلامية في الحضار الغربية ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٣ .

• مصطفى محمد حسين : دراسات في تطور فنون النسيج والطباعة دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة .

• ميلاد حنا : موروثنا الشعبى عربى إسلامى قبطى ، مقال منشور في جريدة الاهرام بتاريخ ١٩٩١/١٢/٢٠ .

• نبيل صبحى ، جماعات الغجر ، مع إشارة خاصة للغجر في مصر والبلاد

العربية ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ١٩٨٠ .

• نجوى أمين الفوال : إنهيار الدولة في الصومال ، مجلة السياسة الدولية ، العدد ١١٢ ، مؤسسة الأهرام ، أبريل ١٩٩٣ .

• نيقولاتيماشيف : نظرية علم الاجتماع وتطورها ، دار المعارف بمصر ، ط٢ (١٩٧٢) .

• هيو . ج . آتكن : دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الإجتماعية ، ترجمة محمود زايد مؤسسة فرانكلين ١٩٦٣ .

• هاينز موس : الفكر الاجتماعي ، نظرية تاريخية ، ترجمة وتقديم السيد الحسيني وجهينة العيسى ، سلسلة علم الاجتماع المعاصر ، الطبعة الثانية ١٩٨١ .

• ووين : الصينيون المعاصرون التقدم نحو المستقبل انطلاق من الماضي ، ترجمة عبد العزيز حمدي ، عالم المعرفة ، الكويت يوليو ١٩٩٦ .

• يوسف مرزوق : دور الإذاعة كوسيلة في تعريب اللهجات ، ندوة بجامعة أسيوط ، دور الإعلام في التنمية الإجتماعية ، مارس ١٩٨١ .

مقالات :

• أولاً : مقالات منشورة بالمجلة الدولية للعلوم الإجتماعية (اليونسكو)

(١) العدد ٢٨١ أكتوبر ١٩٨٤ :

• أحمد مخنار أمبو : شعب في لذاته

• استبيان كوباس بونيه : الجادولي لوهار ، مريم نوفتس

• مريم نوفتس : من ضحايا الإرهاب النازي

● فيلكس جراندة آلام شعب وأشجانه

● فرانسوا دى فودى فولتيه : رجال يجولون أفاق الأرض .

● تيفولاى ساتشكو : من نار المخيم إلى أجواء المسرح .

(٢) العدد ١١٦ مايو ١٩٨٨ :

● إيكينا تريميرو ، النظرة المستقبلية لعلم الأنثروبولوجيا .

● ل. لوقا كافلى سفورزا : انتقال الثقافة وتطورها .

● ووروكانج : علم الأنثروبولوجيا القديم والجديد .

إصدارات :-

● أرثر إيفانز : الغجر أقلية على مفترق الطرق ، مقال منشور ، بمجلة اليونسكو ١٩٧٥ .

● أنور دندشلى : الوشم فن على الجسد ولكن .. مقال منشور بمجلة العربي — الكويت ، العدد ٥٨٧ يناير ٢٠٠٧

● مارتين فان : أسماء الرجال والنساء ، دراسة في المجتمع البرهمى ، مجلة ديوجين ، اليونسكو ، العدد ١٥١/٥٥ .

● منى عبد الكريم : صوفي كاثاك ، مقال منشور بمجلة صوت الهند ، المركز الإعلامى الهندى بالقاهرة ، العدد ٢٥٤ عام ٢٠٠٦ .

ثانياً : باللغة الأجنبية :-

- Ander Beeill: Cast, Old and new in Spcia; Structure and Social Straification, Stevin publishers L td., New Delhi, 1989
- Andre Beteille: Race, caste and ethnic identity, international social science Journal: voxxlJJ. 1971.
- Angus Fraser : the Gypsies the peoples of europe : second ed black well oxford ur usa 2001
- Ali Nandy : the Gypsy minority in Eyropsom consideration international social science Journal (165) June 1998 .
- Ashis Nandy: Toward an Alternative Plolitics of Psychology, International Social Science Journal.2 1983.
- Carlton Stevens Coon: The Story of the middle east St., Holt, Rinehart and ciston, 1988 .
- Claude Levi: Strauss. Race and culture, International Social Science Journal, N.4. 1971 .
- David Donenal:. Sociology, Hall Inc Enelewood cliff "New Jersey., 1980 .
- Das, V: Language and Body daedutus, Vol.125 - Davis Kingsley:, Intermarriage in Caste Society, American Anthropogist, Vol., 43, 1944 .
- Devos, G, A: Responses to Change: Society Culture and Personality, Van Notrand Company N.4., 1976
- Evans-Pritchard: Social Anthropology and Other Essays. The Free pess, N.y., 1966.
- Gogin Tiwan: The Changing trade Position of the chines in thouth-East Asia. International Social Science Joiirnal, N.4 1971

- Jogien Pedersen: The Discovery Language ,Indian University Press, 1962 .
- Hutton J.H: Caste India its nature Function Origin . Bonbay 1961
- Jacques Lombad: The teaching of Anthropology, AComparative Study. International Science Journal N.4 1984 .
- John Rex : Race relation and minority group . International social science journal. Vol. xxx HI, 1981 .
- John Sydenham Furnivall: Colonial Policy and Fractice : Acomparative Study of Burma and Netherlands india, Camqridge University Pres, 1964.P.304.
- Kamin.J: The controversy Politics and Psychlolgy, Garter London. 1977.
- Leach, E.R: Introduction What Should We Mean by Oiste. Cambridge U.K., 1960
- Leslie Greener: High Dan over Nubia Shenval Press. London.1962.
- Marvin Hrris: The Rise Anthropological Theory.A History of theories of Culture, Thomas.Y.Crowell Co 1971.
- Milton Kay : Ecologies Anthropology , Culture and the environment .,Black Well , Oxford , London ,1993.
- Paul. T. Nichoson: Ancient Egyptian Materials and technology, Cambridge University press 2000.
- Ommen T.K: Race ethnicity and class, an analysis of Interrelations, India. 1989.

- Ralph Linton : The Science of Man world crisis, Columbia University Press, N.Y.
- Saatt Eitdia Ibrahim : Ethnic Conflict and state bulding in the Arab world . international social science journal 165 , 1997
- Simmone G.: Implications of Social Class for Public Health Human Organization. N.Y. 1957.
- Stephehen Casteles and Godula Kosock: Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe. Oxford University Press.1985
- Walter S. Neff: Workman and Human Behavior, Chicage, 1988.

فهرس الكتاب

الصفحة

الموضوع

الجزء الأول

قضايا نظرية ومنهجية

٩	مقدمة المؤلف :
١٧	الفصل الأول :الاهتمامات - الروافد - الاكتشاف العلمي
٦٣	الفصل الثاني : المدارس الأنثروبولوجية
١٠١	الفصل الثالث : المنهج في الدراسات الأنثروبولوجية

الجزء الثاني

التباين العرقي

١٢٣	تمهيد :
١٢٧	الفصل الرابع التصنيف العرقي:
١٥٥	الفصل الخامس :سيكولوجية العرقيات:

الجزء الثالث

مجالات الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية

١٧٥	تمهيد:
١٧٧	الفصل السادس : الأنثروبولوجيا الاجتماعية :
٢٠٩	الفصل السابع : الأنثروبولوجيا الثقافية :

الجزء الرابع

الثقافة والمجتمع

٢٥٣	تمهيد :
٢٥٥	الفصل الثامن : التعدد الثقافي :
٢٧٩	الفصل التاسع : الشخصية في الثقافة :

الجزء الخامس

بحوث ودراسات المؤلف

٣٠٧	تمهيد :
٣١٥	الفصل العاشر : أخميم والتراث الحضاري في فن النسيج :
٣٤٥	الفصل الحادي عشر : قرىتان نوبيتان :
٣٧٥	الفصل الثاني عشر : قرية بني هلال :
٤١٣	الفصل الثالث عشر : مجتمع الصيد :
٤٢٩	الفصل الرابع عشر : جماعات الغجر:
٤٦٠	المراجع :



علم الإنسان

Bibliotheca Alexandrina



0946686



مساكن سوتير - أمام سيراميك كليوباترا
عمارة (5) مدخل 2 الأزارطة - الإسكندرية

تليفاكس : 00203/4865277 - تليفون : 00203/4818707